# STORIA
DELLA
# FILOSOFIA IN SICILIA

DA' TEMPI ANTICHI AL SEC. XIX

LIBRI QUATTRO

DI

**VINCENZO DI GIOVANNI**

*Et mihi Sicaneos, ubi nostra palatia, muros,*
*Sic stat propositum mentis, adire libet.*
ARRIGHETTO DA SETTIMELLO, IV.

VOLUME II.

---

FILOSOFIA CONTEMPORANEA.
APPENDICE.

PALERMO
L. PEDONE LAURIEL, EDITORE
1873.

# STORIA

DELLA

# FILOSOFIA IN SICILIA

VOLUME II.

# STORIA

DELLA

# FILOSOFIA IN SICILIA

DA'TEMPI ANTICHI AL SEC. XIX

LIBRI QUATTRO

DI

**VINCENZO DI GIOVANNI**

*Et mihi Sicaneos, ubi nostra palatia, muros,*
*Sic stat propositum mentis, adire libet.*
ARRIGHETTO DA SETTIMELLO, IV.

VOLUME II.

FILOSOFIA CONTEMPORANEA.
APPENDICE.

PALERMO
L. PEDONE LAURIEL, EDITORE
1873.

LIBRO QUARTO

—

# LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA
## IN SICILIA

# LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

## IN SICILIA

### CAPITOLO PRIMO

### I Miceliani.

I sedici anni del regno di Carlo III furono assai benigni alla Sicilia, e prepararono quello splendore che si ebbero tra noi, le arti, le lettere e le scienze nella seconda metà del secolo XVIII sotto i vicerè Colonna, Fogliani, Caracciolo, e Caramanico. La Sicilia vide ordinata una milizia siciliana, e usata la prima volta negli ufici la lingua nobile Italiana; stabilite Accademie e Biblioteche, Case di educazione per le fanciulle, e fondati Alberghi pe' poveri e asili pe' bambini esposti e pe' fanciulli abbandonati o dispersi; protetti artisti, letterati, e scienziati; illuminata (1744) la città capitale dell' Isola; riformato il magistrato di salute pubblica, e provveduto in modo contra la diffusione della peste che aveva assalita Messina, da estinguerla tostamente e impedirle di correre tutta l'Isola; incoraggiti i commerci e statuiti i loro tribunali; mantenuti fedelmente gli statuti del Regno e i privilegi delle città; rispettati gli ordini dello Stato, e convocati giusta le antiche prammatiche i parlamenti ordinari e straordinarii del Regno.

Era quanto forse non si aspettava la Sicilia dopo l'infelice regno di Vittorio Amedeo, e dopo il dominio poco avveduto, se non avaro e dispregevole, dell'austriaco Carlo VI. Il principe Sabaudo ebbe dalla Sicilia il titolo di re, indi scambiato con quello di Sardegna; e promettendo alla rappresentanza del regno tutti gli sforzi per rimetter questo nell'*antico suo lustro*, *nel buon ordine della giustizia, nell' avanzamento delle scienze e nella restaurazione delle sue forze, e in tutto ciò che col migliorarne lo stato potesse renderne più alta la stima nel concetto dell'altre nazioni*, pur lasciava l'Isola dopo sette anni di regno inquieto e tre anni di continua guerra, sconvolta da fazioni interne, lacerata dalle fiere persecuzioni di una *Giunta* di Governo crudelissima (1), sino a sentirne sde-

(1) V. *Memorie Storiche del regno di Sicilia raccolte dall'abbate D. D.* GAETANO GIARDINA *palermitano* etc. Ms. della Biblioteca Comunale di Palermo già della Bibl. di S. Martino delle Scale, segn. XIX·C. III..

« S' eran a tal sorte avanzati l'esilio, e le bravure fatte..... che l' istesso Vicerè venne quasi in sospetto di potersi suscitar qualche rumore; come infatti chiamato a se il Principe della Cattolica gli domandò che si dicesse in Palermo: a cui rispose il Principe della Cattolica, che non s'udivano altro da pertutto che lacrime per l'esilio di tante persone. Fecesi pertanto venire il Vicerè ad Ingastore, a fine di mitigar, e dar qualche freno alla sua condotta che avea presa nell' esiliar così gran numero di Ecclesiastici » p. 93.

« Il prenominato Marchese d' Adorno finita la processione parlò al Vicerè esponendogli che tal procedere de' Ministri non era servizio di S. M. e che in caso di qualche tumulto non

gno il generale stesso delle armi, Marchese Adorno, e il Maffei vicerè; e indifferente alla invasione degli Spagnuoli, e alla caduta delle armi savojarde, solo ricordevole dei danni sofferti, tanto da perpetuarne la memoria in un motto popolare non ancora dimenticato.

Il regno di Carlo VI, iniziato con prosperi avvenimenti e colla pace tra Chiesa e Governo in virtù del concordato fatto con papa Benedetto XIII, non fu niente savio negli ordinamenti economici dell'Isola e nel provvedere di danaro le casse esauste dello stato; si che dopo quattordici anni di governo austriaco, appena l'armata spagnuola compariva nelle acque di Palermo, e l'esercito pigliava terra presso Solanto, popolo e nobiltà andavano ad offerire al comandante l'entrata della Città, nella quale il Conte di Montemar subito pigliava possesso del regno in nome dell'infante don Carlo, nominato dal padre re di Sicilia; giurando nel Duomo di *osservare le leggi*, *i capitoli e le costituzioni del regno*, le quali indi furono *non solo religiosamente conservate, ma accresciute* (1).

Il secolo XVIII vide nascere in Palermo le tre accademie dei Geniali, del buon Gusto, e degli Ereini (1718, 1737), in Catania l'Etnea (1744), in Messina la Peloritana (1728); vide tre collegi in Palermo, de' Teatini, degli Sco-

potea arrischiare le Truppe nella città, dategli dal Re per portarle contro ai nemici, e non dei paesani: indi fece consulta al Re che era meglio lasciare in libertà ad ognuno secondo quello che gli detta la coscienza » p. 94. Nobilissimi sensi!

(1) PALMERI, *Somma della storia di Sicilia* cap. XLVII. p. 424 Pal. 1856.

lopi, e de' Gesuiti pe' giovinetti; due pubbliche Biblioteche (1760-1772), l'Accademia degli studj (1779), l'Orto botanico, due Musei di antichità (1730-1744), l'Osservatorio (1791), il collegio Nautico (1788), le Scuole normali (1788), il Camposanto (1782); vide aperta una Biblioteca (1755) in Catania, e riordinata la sua antica Università (1786); fondata la Biblioteca di Messina (1738), e stabiliti quattro Licei e diciotto Collegi per altrettante città dell'Isola. E con tanto progredimento di studi e di pubblica educazione, vide eziandio andar cadendo il Feudalismo, e abolito per sempre il Tribunale della Inquisizione (1782). Col nuovo secolo XIX le riforme, benchè lentamente, per i commovimenti della rivoluzione francese e delle guerre d'Italia, pur continuavano; nel 1812 si rivedeva la costituzione del Regno, i due bracci ecclesiastico e militare si confusero in Camera dei Pari, i feudi erano aboliti; e meglio sarebbero continuate, se non si fosse nel 1816 sospesa l'antica Rappresentanza del Regno, e indi a pochi anni mutato il regno costituzionale in assoluto. La rivoluzione del 1820 tentò fare restituire alla Sicilia i suoi antichi diritti e il suo proprio Statuto rappresentativo: ma non approdò a nulla; siccome più arditamente sollevandosi nel 1848, dovette pur vedere altra volta cadute le sue speranze per eccesso di parti, e intemperanze di passioni politiche. Intemperanze che finalmente condussero l'Isola a dimenticare tutta la sua storia e gli intendimenti delle sue sollevazioni contro Napoli, e spartirsi da regno di otto secoli, la cui dominazione si stese dalle Puglie alle Calabrie, e da Tunisi a Tripoli, in piccole e confuse provincie del Regno d'Italia. Il favore agli studi

filosofici suscitato massimamente sull'ultima metà del secolo precedente, non venne meno ne' primi anni del nostro, anzi andò sempre crescendo; così come dopo l'esempio del De Cosmi mantennero ardentemente la buona via agli studi delle lettere italiane, lo Speciale e Michelangiolo Monti, il duca di Villarosa, il Gargallo, il Nascè, tanto che nel 1826 la Commissione di pubblica Istruzione ed educazione invitò i dotti a scrivere un corso di teologia giusta i metodi e la maniera di vedere dei moderni (1).

Se negli ordini civili intanto la Sicilia andò molto perdendo delle sue proprie forme politiche ed amministrative dall'ultimo ventennio del secolo passato alla prima metà del presente; andò per l'opposto acquistando sempre nello stes-

(1) MAGGIORE, *Compendio di storia di Sicilia*, p. 381. Pal. 1840. Il *Giornale di Scienze lettere ed arti per la Sicilia* cominciava il suo t. 1° nel 1823, con un « Prospetto succinto dello stato della pubblica coltura in Sicilia dal 1800 fino al corrente anno » scritto da varii, secondo le diverse materie; e nel §. *Ideologia*, scritto da p. Giovanni Calia, si ha espresso il desiderio di nuove Istituzioni filosofiche, o come è detto « di un corso di elementi Ideologici, degni in tutto di questo nome » (p. 83), » e si dà notizia che sino dal 1814 l'abate D. Giusto Saguti di Misilmeri prometteva un Corso d'istituzioni, non pubblicate sin a quell'anno 1823; il cui *piano* era stato esposto dal *Giornale Enciclopedico* di Sicilia, n. 3, e 4, con elogio; e che già in Messina era sotto i torchi un corso d'istituzioni Ideologiche del canonico Accordino di Patti, il cui *piano* dal Calia è trascritto nel suo articolo dalla *Prolusione ad un Corso di Elementi di Filosofia*, che l'Accordino pubblicava in Messina nel 1820.

so tempo, dopo gli studi del Gregorio e le opere storiche dello Scinà, maggiore conscienza della sua storia e dei suoi diritti, e maggiori legami col continente italiano, alle cui sorti politiche cominciò anche l'Isola a partecipare. E se nel secolo XV e XVI fu stretta col resto d'Italia negli studi dell'antichità classica e della letteratura moderna, così come nella coltura delle scienze sperimentali, pur restando divisa nella vita politica per sentimento di nazionalità sua propria; dal 1812 in poi cercò quanto più accostarsi alla vita politica Italiana; e la letteratura e gli studi del nostro secolo pigliarono carattere politico anzi che no; di maniera che l'ardore degli studj è forse venuto un poco meno, convertito alle cose civili, e alle fazioni politiche. Nella storia della nostra filosofia contemporanea è avvenuto quello stesso che nella filosofia contemporanea degli altri paesi, e specialmente delle altre parti d'Italia, tranne quanto riguarda alla scuola Miceliana che è stata cosa tutta nostra. Il secolo XIX cominciò per tutto col sensismo filosofico, per opposizione al quale uscì fuori l'idealismo o meglio il psicologismo spiritualista scozzese, francese, italiano, tedesco, del primo trentennio del secolo; finchè al psicologismo stesso si oppose l'ontologismo sotto nome diverso, cioè di filosofia dell'Assoluto in Germania e in Francia, di filosofia dell'Essere, o della Creazione in Italia; combattuto anch'esso dal naturalismo francese, inglese e tedesco, che pigliò nome o di positivismo o di moderno materialismo, nel mentre che psicologismo spiritualista, ed ontologismo idealista o platonico, pigliavan nome, a fronte del nemico comune, di spiritualismo. Le stesse vicende abbiamo in Si-

cilia dal cominciamento del secolo ai nostri giorni. Coi Miceliani si ebbero i sensisti; e dopo questi i Psicologisti e gli Ontologisti, legati per così dire da' Tradizionalisti in una catena che comincia dall' Accordino, e, a parlare solamente de' non viventi, si termina col D'Acquisto, che è il nome più onorando tra' filosofi contemporanei di Sicilia. Ma cominciamo da' Miceliani.

Fra gli Studi che meglio fiorirono sulla seconda metà del secolo passato, fu quello senza dubbio di Monreale, fatto semenzajo a tutta Sicilia di valorosi grecisti, e latinisti, custode severo del buon gusto italiano tutto informato ai classici del cinquecento, e scuola di un originale sistema filosofico, siccome è detto, ch'ebbe nome dal Miceli. La immatura morte del Maestro indebolì la scuola, ma non portò con se la caduta dell' insegnamento; il Sistema Miceliano continuò a propagarsi dagli scolari con un fervore che rinnovò gli esempi del tempo antico, e la più cara memoria che uscendo dallo Studio Monrealese si portava seco fin nella più romita borgata, era un esemplare manoscritto dello *Specimen Scientificum*, o del *Saggio Storico*, o della *Spiegazione della Messa* dell' illustre caposcuola. Aggiungi a questo gli scritti comunicati agli scolari, o teologici o filosofici, del Guardì e dello Zerbo, le *prediche* del Bruno, o altro simile; e tutto questo, insieme ai versi latini, ai Capitoli, ai Sonetti, del Murena, del Caruso, o di altri maestri, conservava tenacemente le tradizioni della scuola e letteraria e filosofica di Monreale. Nelle maggiori Città dell'Isola, più facili al commercio col continente, siccome sovratutte Palermo, erano per poco entrate le novità filosofiche di fuori, e teneva dietro

al Locke il Condillac, tanto che ne era invaso l'insegnamento stesso officiale. Ma finchè vissero per tutto il primo trentennio di questo secolo gli uomini che erano stati educati alle lettere e alle scienze in Monreale sull' ultimo ventennio del passato, la Scuola Miceliana si tenne ferma alle sue dottrine, e benchè il Sistema del Miceli non fosse stato pubblicato, era propugnato caldamente da poderosi intelletti che si onoravano del nome di *Miceliani*, quando fuori l'Italia non aveva più scuola filosofica Italiana, e il sensismo francese trovava a propugnatori scrittori che avrebber dovuto in nome delle tradizioni Italiane e all'esempio del Vico, e del Gerdil, combatterlo e respingerlo. È però che vengono innanzi per primi al cominciare di questo secolo i *Miceliani*, de' quali per eccellenza di mente e per merito di opere sono da ricordare sopratutti, dopo il Maestro e il condiscepolo Nicolò Spedalieri, Gaspare Rivarola, Giuseppe Zerbo, Saverio Guardì.

Il fiorire della scuola Miceliana in Monreale e per l'Isola fu appunto nel ventennio dal 1760 al 1781, anno che moriva il Miceli, e ingagliardivano contro la scuola di lui le polemiche del camaldolese Isidoro Bianchi di Cremona, le allusioni dello scolopio Giuseppe Guglieri di Oneglia, allora insegnanti in Monreale, il frizzo poetico del Meli e le ire prepotenti del di Blasi. Sappiamo anzi che pur da Firenze il Sicordini dovette difendere in uno dei periodici di quel tempo l' illustre filosofo accusato di *spinosista* (1), insieme ai valentissimi compagni e scolari del

(1) Di questa accusa di Spinozismo data al Miceli si parlò allora ne' Giornali che discussero la questione tra lo Spedalieri

Miceli, fra' quali Niccola Spedalieri, contro cui specialmente eran mosse le accuse del Di Blasi, abate Benedet-

e il Di Blasi, intorno alle Tesi teologiche sostenute dagli scolari dello Spedalieri, e non fatte pubblicare dal Di Blasi revisore, ma approvate in Roma e stampate con licenza del Maestro del sacro Palazzo; e se ne fa anche parola in uno scritto di Benedetto Sicordini fiorentino, stampato in Appendice all' edizione dell' *Adamo* del Campailla fatta dall' ab. Secondo Sinesio in Siracusa nel 1783, col titolo di *Vagliatura prima, seconda, terza, del foglio fiorentino Ecclesiastico*, de' 14. 21. 28 giugno 1782, e con data di *Firenze addì 22 febbraro* 1783 (v. la pag. 1 a 12). Nella *Vagliatura seconda* adunque si tassano i Compilatori del foglio Ecclesiastico di avere rinvangato « la nojosa memoria delle Tesi ipotetiche dell'ab. Nicolò Spedalieri, professore allora di Teologia nel Seminario, e Collegio de' Nobili di Monreale, pubblicate nell' anno 1772; » si cita la polemica, nella quale figura eziandio il camaldolese Isidoro Bianchi, (« lettore allora di Loica e Metafisica, e coabitante con esso lui, lo Spedalieri, sotto lo stesso tetto presso quel dotto Arcivescovo di Monreale »), tra lo Spedalieri e il cassinese abate D. Evangelista Di Blasi « Revisore ecclesiastico e incaponito contraddittore di quelle Tesi »; e si legge sul Miceli questo passo: Non si capisce poi il perchè costui (il Di Blasi) nel suo viglietto (scritto, dopo di quello dello Spedalieri, al Bianchi) chiami lo Spedalieri *Miceliano*, e il buon De Miceli *Spinosista*, tacciandolo (ho vedete carità veramente monacale !) *qual Prete fanatico, che si fosse dato follemente il vanto d' esser divenuto dotto senza studio, e fussesi per beneficio solo di rivelazione spacciato filosofo della natura:* tacche tutte insussistenti, e smoccolate maldicenze. Oltrecchè è falso falsissimo, che la parola *Miceliano* equivalga in Sicilia a *Spinosista*, non avendo

tino, dotto teologo e valente storiografo di Sicilia. Ma, tuttochè, a capo della opposizione alla scuola metafisica o teologica di Monreale fosse tanto illustre uomo quale il Di Blasi, pur tra gli stessi benedettini il Micelianismo trovava favore, e fra' partigiani più fervorosi fu il giovane monaco Gaspare Rivarola della Badia di S. Martino delle Scale. Il Rivalora nasceva in Palermo a' 3 di maggio del 1753 dal Principe di Roccella Gaspare Rivarola e da Rosaria Vanni pur di nobile casato; e fanciullo fu educato nel monastero di San Martino, ove fece la sua professione monastica e poi fu Priore, finchè già creato abate del monastero di S. Flavia di Caltanissetta, fu in ultimo abate dell' antico Monastero di Monreale. Quivi sedendo il Balsamo, dotto e munificentissimo Arcivescovo di quella Chiesa, fu il Rivarola finchè visse suo Vicario Generale; attendendo così indefessamente alle cure ecclesiastiche e agli studi filosofici e teologici, sino che, trattenuto a Palermo per grave malattia, cessava di vivere in età di anni settanta ai 20 dicembre del 1822, nel Convento dello Spirito Santo, che già fu de' Benedettini di San Martino.

essa tal significato che nella fantasia riscaldata di chi così scrive; come ne sono io assicurato per tante lettere di amici siciliani. Ma niuno ignora che il De Miceli stampò solamente il suo Ius naturale pieno di morali sentimenti, che è piuttosto una scala mistica, di cui già è buon giudice il pubblico, e non diè fuori mai la sua filosofia, di cui vuol gracchiare la nuova cornacchia, invidiosa della di lui fama. Qualunque però sia il giudizio de' savi intorno al saperé metafisico del già defunto De Miceli, so che la legge evangelica ci comanda di lasciar l' anima de' morti nel loro riposo, e che *saevire in mortuum summa crudelitas est* (p. 6) ».

Lasciò il Rivarola non pochi mss. chè di pubblicato non c'è che l'operetta: *Dissertazione in cui si prova che Maria Vergine sia stata necessariamente concepita immacolata* ecc. (Palermo 1822); e sono tutti di argomento filosofico. Furono questi mss. per volontà dell'autore chiusi nell'archivio del Monastero di S. Martino, e non depositati in quella Biblioteca a studiarli chi volesse: anzi sappiamo aver ordinato il Rivarola stesso non si pubblicassero, nè si uscissero di archivio, sia stato perchè umilmente sentiva di se, sia stato per altra ragione a noi ignota. Fra que' mss. intanto, oltre gli spogli e la raccolta copiosissima di testi di Padri e di Dottori a confermazione della dottrina fondamentale Miceliana, e scritti propri del Guardì e dello Zerbo, e la traduzione latina che il Barcellona, dotto padre dell'Oratorio, fece del *Saggio storico* del Miceli; il Rivarola lasciava lo *Specimen scientificum* del Miceli *cum adnotationibus Rivarola*, un *Compendio di Logica* sopra il Baumeister, un *Compendio del corso di Filosofia dello Zerbo*, e di suo un *Corso di Filosofia*, e un volume col titolo: *Metaphisices Elementa ad mentem priorum saeculorum Patrum concinnata.*

La Biblioteca Nazionale palermitana possiede un esemplare manoscritto segn. XXXII, E. 28, del *Corso di Filosofia* citato, che è l'opera stessa scritta pure in latino con altro titolo; e noi da questo esemplare della Nazionale di Palermo (1), abbiamo per lo appunto tirato i passi che val-

(1) Il titolo è: *Istituzioni Metafisiche accomodate alle espressioni de' Padri de' primi cinque secoli della Chiesa e per l'intelligenza della loro filosofia ; per opera e studio del* p. D. GASPARE RIVAROLA CASSINESE. Grosso volume di carte 779 a due faccie.

gono a darci quale sia stato il sistema professato dal filosofo benedettino. Questo mss. che pare se non tutto autografo, certo riveduto e corretto dall' autore, ha una *Prefazione* che discorre sulla *necessità di una filosofia appropriata al parlare dei Padri*, seguita da *Prolegomeni* ove si tratta delle *due cognizioni dell' uomo e della certezza rispettiva che ne risulta*. Indi cominciano i capitoli dell' opera, procedendo dalla *Ontologia* alla *Teologia Razionale*, alla *Cosmologia*, e alla *Psicologia*; dopo che si conchiude con una nota sulla interpretazione razionale del simbolo degli Apostoli rispetto alla Creazione.

Proponevasi il nostro una rinnovazione dell' antica filosofia de' Padri a giovamento degli studi sì filosofici e sì teologici, stante che « grandi filosofi furono insieme i Padri tutti dell' antica Chiesa destinati dalla Provvidenza a propagarne le dottrine; nè, (avvertiva) può alcuno usurpare nella Chiesa il nome di teologo, nè esser creduto adatto ad insegnar gli altri, se non, quantunque illuminato dalle dottrine della fede, non sia pure ugualmente filosofo. » Da ciò l' intendimento della sua opera sia come preparazione della ragione alla fede, sia come disciplina dell' intelletto credente; e l' obbligo, d' altra parte, che dava al teologo d' *indagare ed apprendere la filosofia dei Padri de' primi secoli*; siccome fonte di ogni sapienza, e via onde poter camminare con sicurezza nelle ragioni delle scienze sacre.

Pertanto, ponendo innanzi il disegno ovvero l' *idea* della sua opera e lo scopo del suo lavoro, fermava il cammino da fare, avvertendo: « vedremmo prima ciò che essi (i Padri) hanno insegnato intorno il vero Ente, per poi ri-

durci alle idee che sembrano averci lasciato intorno la creazione delle cose, intorno le creature e l'animo dell'uomo, e tutto ciò che vien compreso nelle ordinarie parti della Metafisica de' nostri tempi (cioè Ontologia, Teologia, Cosmologia, Psicologia). » Così voleva il dotto benedettino che nella scienza moderna rivivesse l'antica; e colla Teologia camminasse insieme la Filosofia, massime platonica, alla quale inclinavano soprattutto i più antichi de' Padri.

I prolegomeni poi stabiliscono la natura delle due cognizioni che si hanno nell'uomo, cioè la cognizione del senso e la cognizione dell'intelletto, o meglio la cognizione delle cose composte e quella del semplice, del fenomeno e della sostanza, dello sperimentale e del reale. Di più, altra cognizione superiore può eziandio darsi nell'uomo, cioè la cognizione soprannaturale, « che consiste nella comunicazione della Sapienza che rialza la natura dell'uomo ad uno stato soprannaturale e divino, e partecipe lo rende della divina natura: » da ciò la scienza e la fede, la filosofia razionale e la filosofia rivelata, la teologia naturale e la teologia positiva. Alla quale distinzione che è Micellana (1), segue la teorica de' principii metafisici tirata di peso dalle proposizioni stesse dello *Specimen scientificum* del Miceli, della quale opera è questa del Nostro una larga spiegazione, in cui hai insieme tutte le scritture del Miceli e l'interpetrazione o il senso tra-

(1) V. Il *Saggio storico di un sistema metafisico di V. Miceli*, p. 152 e segg. nel nostro libro *Il Miceli ovvero l' Apologia del Sistema*.

dizionale che ne davano gli scolari, fra quali principalissimi il Zerbo per la parte filosofica e il Guardi per la teologica.

Se non che, lo stesso sofisma, onde la ragione sufficiente è confusa con la ragione intrinseca, ovvero con l'essenza stessa dell'essere (di guisa che dal principio che niente si ha senza ragione sufficiente, si conchiude che ciò che è, o l'essere, è necessario, ovvero esiste per se medesimo, nè si possa dare essere che sia fatto esistere da altro essere, poichè sarebbe essere e non essere nello stesso tempo, ciò che è opposto al principio di contradizione); è a capo delle proposizioni fondamentali di questa ontologia del Rivarola, la quale è proprio il comento delle proposizioni Miceliane, poste in testa di ogni paragrafo. Qui chiaramente va detto, quasi risposta alle obbiezioni che si facevano allo *Specimen* del Miceli, che:

« (§ 8). Se altri dica che non solamente una cosa ha la ragione sufficiente intrinseca cioè la propria essenza in se medesima e i propri predicati, ma che ancora la ragione sufficiente estrinseca, cioè in altri da cui è prodotta; io rispondo, che tale proposizione non può ammettersi nello stato metafisico, nè può ridursi a principio necessario; giacchè non potrà mai provarsi metafisicamente e come una proposizione necessaria, che una cosa debba avere in altri la sua ragione sufficiente; poichè supponendo l'ipotesi, che chi dà la ragione sufficiente alla cosa sia da quella realmente distinto e separato, già suppongo due cose realmente distinte l'una dall'altra, e se son distinte può una stare senza l'altra, giacchè per il principio di contraddizione ripugna soltanto che la medesima cosa sia

e non sia nel medesimo tempo, non già che tra due cose esistente una sia e l' altra non sia. Dunque in quel caso potrei senza contraddizione alcuna togliere arbitrariamente quello in cui è ragione sufficiente della cosa, e lasciare la cosa medesima già distinta realmente da quella, perchè non *idem simul esset et non esset.* Dunque non ripugna darsi cosa che non abbia ricevuto da altri la sua ragion sufficiente: che se non ripugna non può la contraria proposizione aver luogo nelle scienze, anzi deve assolutamente escludersi. Resta adunque la certa proposizione che: *non repugnat dari rem quin ab alio a se distincto et realiter sejuncto rationem sui ipsius sufficientem recipisset* (1).

« (§ 9). La ragione sufficiente è intrinseca della cosa quando la cosa è essenza di se stessa, senza che la riceva da altro. *Ratio sufficiens intrinseca rei est sui ipsius essentia, quin ab alio eam recipiat.*.

« (§ 10). Poste le date definizioni ne nasce chiara la seguente proposizione: ripugna soltanto darsi la cosa senza la ragione sufficiente intrinseca; giacchè da una parte ripugna darsi cosa senza ragione sufficiente della cosa stessa, dall'altro non ripugna darsi la cosa senza ragione sufficiente estrinseca; dunque ripugna soltanto darsi senza la ragione sufficiente intrinseca. *Repugnat solum dari rem sine ratione sufficienti intrinseca.* »

Ora, questo sofisma che Aristotile avrebbe detto d'ignoranza di elenco, ovvero di conseguenza, così ripetuto dal Nostro, condusse il Miceli all' unico Ente vivo e reale:

(1) V. sopra questa proposizione del Miceli il nostro libro *Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale* ecc. p. 272-275.

stante che, siccome si vede, era confusa la ragione sufficiente con l'essenza, e però si faceva intrinseca; senza accorgimento che, posta come intrinseca, l'essere è già fatto assoluto e necessario, nè altro essere assoluto e necessario possa darsi se non uno, il quale sarà Dio. E veramente il Miceli, e gli scolari come il Nostro, stetter fermi alla logica, conchiudendo all'unità dell'Essere, e a porre il mondo come la perpetua novità della Onnipotenza, o come l'Onnipotenza stessa estrinsecamente considerata; la quale riguardata nel suo essere intrinseco, è insieme con la Sapienza e la Carità uno de' tre stati necessari e immanenti dello unico Ente reale e vivo, infinito ed eterno.

Pertanto, abbiamo appunto dal Nostro che « dalle precedenti dottrine devono tirarsi li seguenti corollari: e primo, che la cosa e la sua ragione sono l'istesso: *Res et ratio sunt unum et idem*: secondo, posta la ragione si pone necessariamente la cosa, e posta la cosa si pongono ugualmente gli attributi e i predicati, giacchè non può una cosa separarsi dalla sua essenza e da' suoi predicati. *Posita ratione sufficienti, ponitur res; et posita re ponitur ratio sufficiens eiusdem rei* (1). In questi principii stabiliremo tutto il nostro sistema metafisico (p. 49). »

Così procede il Nostro, dietro le proposizioni dello *Specimen* Miceliano, all'identità della ragione sufficiente con l'essenza reale dell'Ente, e dell' essenza con l'esistenza, e dell'una e dell'altra con la necessità; sì che l'Ente è reale, necessario, uno, sottostante ai suoi modi, apparenti, conti-

(1) Queste due proposizioni non saranno mai in buona logica convertibili.

genti, moltiplici; e nel primo riguardo è Dio, siccome nel secondo è Mondo; Ragion di agire con coscienza intrinseca o Sapienza, e ragion d'agire con cognizione estrinseca o Anima; mondo naturale come Volontà fisica, mondo soprannaturale siccome Carità (1).

Posta adunque la natura dell'Ente reale, secondo il senso Miceliano, cioè che Ente vero e reale sia l'essere che abbia in se stesso la ragione del suo esistere; va dal Nostro fermata la proposizione sessantacinquesima, che *ammesso l'ente reale ripugna qualunque altro ente reale*; e aggiunge di più: « che unica sia l'essenza ed uno il vero ente, in guisa che tutto ciò che esiste non esista in se stesso, ma in quell'unico e solo, è una dottrina non solamente certa tra' Padri della Chiesa, ma tra' filosofi ancora così antichi che moderni (p. 119). » La quale proposizione vuole intanto ristretta al senso di molti luoghi citati de' Padri; onde conchiude: « le creature dunque secondo i Padri non sono veri Enti, giacchè il loro essere non è indipendente e separato da Dio, ma l'essere delle creature è quello stesso che gli comunica Iddio: il buono delle creature è in Dio, che da lui gli si partecipa a tenore della sua libera volontà; l'esistenza, la sussistenza, la forza, la vita, la virtù, e qualunque altra cosa di positivo che osserviamo nelle creature, è tutto in Dio, e da lui ad esse partecipato, non già che l'essere delle creature

(1) Altrove cioè nella prefazione e nelle note ai due volumi sul *Miceli*, abbiamo avvertiti i riscontri della dottrina del filosofo monrealese con lo Schelling e l'Hegel, col Lamennais e con lo Schopenhauer; nè qui occorre ripeterli.

sia l'istesso essere di Dio (che è assolutamente impartecipabile), ma è in Dio e da lui partecipato.... Per ora ci basta conoscere che se tutto il buono delle creature ed il loro essere è in Dio, dunque un essere solo dobbiamo ammettere; giacchè se niente altro esiste che Iddio e le creature, non può ammettersi altro essere che quello di Iddio e quello delle creature; se queste l'hanno in Dio, dunque non resta che un solo essere; dunque l'essere è uno; nè v'è altro Ente reale che l'Uno (p. 121).... » La differenza che passa tra Dio e le creature si è che Iddio solo è veramente; e le creature non sono se non in quanto partecipano dell'unico essere; in guisa che il loro essere non è proprio, nè sono in loro stessi, ma da Dio (p. 123). Pertanto si ferma l'altra proposizione che è pur miceliana cioè: « dato l'Ente reale, tutto ciò che è o può concepirsi di reale con lui si identifica (p. 125). » Tutte le realtà sono dell'Ente reale, che è unico, perfettissimo, infinito; stantechè, quando supponghiamo altro Ente separato dall'Ente infinito, togliamo insieme l'infinita perfezione di Dio, giacchè vi sarebbe oltre a lui altro buono che a lui mancherebbe (p. 131). Ma, in questa equazione di ogni realtà coll'Ente reale, che è Dio, è da attendere secondo il Nostro, che gli *attributi intrinseci*, « siccome altro non denotano nè sono che la stessa sua natura, così s'identificano perfettamente e adequatamente con lui. Le azioni però da quell'essere prodotte (e sono le creature), le quali non esprimono la sua essenza, ma hanno soltanto ragione in quella, e sono effetti di quella causa efficiente, non si identificano perfettamente con quella, perchè non sono nè costituiscono la sua natura, ma soltanto inadequatamente,

in quanto non possono sussistere se l'essere istesso non gli comunica l'essere e la forza, senza però comunicare nè la natura del suo essere, nè la natura della sua forza, ma restano sempre inerenti a lui. » È l'identità che passa tra l'azione e l'agente: « e siccome il positivo di qualunque azione e ciò che somministra l'essere all'azione è una perfezione, così siccome l'essere dell'azione ossia ciò che è di reale nell'azione si identifica ed appartiene al vero Ente, ugualmente con lui si identifica qualunque sua perfezione (p. 129 retro). Se non che, il Nostro fa a se stesso questa domanda: « Cosa dunque diremo delle creature? hanno esse l'essenza propria e distinta, onde siamo costretti di togliere a Dio l'infinita perfezione? o sono esse l'istessa cosa con Dio? » E risponde subito: « L'uno e l'altro è un assurdo. Due cose dobbiamo considerare nelle creature, l'essere e la mancanza del medesimo, o sia il positivo e il negativo. L'essere propriamente parlando, non conviene alle creature, ma è in Dio; la privazione di ulteriore essere, o sia il negativo, conviene a loro: quindi si ricava che ciò che costituisce la creatura è l'essere con la mancanza di ulteriore perfezione, o sia la mancanza di ulteriore perfezione forma l'essenza della creatura (p. 131 retro). »

« Per lo che, come il buono e l'essere sono perfettamente inerenti a Dio, formano un perfetto buono, integro e senza alcuna mescolanza. Quando però l'essere è comunicato alle creature, non è più in esse un buono semplice e perfetto, perchè è unito alla mancanza di ulteriore realità, ed è in esse un bene limitato e composto. Sia per es. l'estremità di una linea: Cosa è mai che

costituisce il punto che è il fine della linea? Certamente la sola mancanza della linea, o sia il finimento della stessa. Imperciocchè il punto in se stesso nè può chiamarsi estremità, nè finimento dell'estremità, ma la mancanza di punti ulteriori costituisce quell'estremo della linea (p. 133.) »

Nella Cosmologia poi la dottrina Miceliana va ripetuta più nettamente; chè, posto che l'Ente vivo sia *forza o ragione continua di agire*, e « la forza realmente non si distingue dall'azione, come la ragione sufficiente non si distingue dalla cosa medesima, di cui è ragione, nè dall'Ente stesso che agisce, ma con lui si identifica » sì che « l'istesso Ente in quanto denota molti attuali sforzi si chiama *forza*; in quanto si considera in astratto, cioè come predito di forza si dice Ente *vivo*, o sia attuoso; in quanto si considera per l'attuale conato si dice *stato*, o sia modificazione o azione (p. 143), » le creature non sono che azioni o modificazioni dell'unico Ente sempre nuove, e però contingenti, finite, moltiplici, imperfette; quando l'Ente vivo è eterno necessario, infinito, uno, perfettissimo. La definizione della sostanza conduceva il Nostro alla stessa conclusione dell'unità dell'essere, che è così chiara parlando del Mondo; e fa uopo qui ripetere la distinzione e definizione che ci dava sul proposito, in questi termini: « La sostanza è reale, o sperimentale. La sostanza reale è l'istesso Ente reale, che ha il proprio essere, e che perciò ha in se stesso la ragione sufficiente perchè sia. La sperimentale è quell'Ente, che noi sperimentiamo come perdurabile e modificabile quantunque realmente non sia tale, e che non sussista in se stesso, ed altro non sia, che un modo estrinseco della sostanza rea-

le, come si è detto parlando dell'Ente vivo. La sostanza reale può chiamarsi pure sostanza prima ed inerente: le sostanze sperimentali si possono chiamare sostanze seconde o create. Se si dà l'Ente vivo ed infinito non può darsi che unica sostanza reale; tutte le altre sono sostanze seconde, o sia sostanze esperimentali; giacchè dato l'Ente vivo infinito non si dà che unico Ente reale, come si è provato, con cui si identifica l'essere di tutti gli altri enti esistenti. Dunque il solo Ente infinito è vera sostanza reale: dunque l'altre sostanze non sono sostanze reali, ma sostanze esperimentali e sostanze seconde. E perciò non si dà che unica sostanza reale (p. 163) » Da ciò la distinzione nel Mondo del positivo e del negativo, come una estrinseca limitazione della Sostanza che è forza agente in continua novità di stati o modi e termini di sua azione, dai quali procede la contingenza o il tempo, perocchè « nessuna azione di natura non può essere eterna, quando l'Ente vivo è sempre l'istesso in qualunque azione. Consideriamo una ruota che sempre gira nel suo asse; sempre cambia sito la sua periferia, ma è nell'istesso asse (p. 391), » Onde, « il Mondo è lo stato dell'Onnipotenza che continuamente agisce e uno stato della medesima, come l'onda è lo stato dell'acqua, che si muove ed agisce. In istretto senso l'acqua non è onda, dapoichè se non s'inalza in globo l'acqua non può prendere la figura di onda, nè frattanto possiamo negare che l'onda non sia acqua. L'onda dunque nè è l'acqua, nè può dirsi che non sia acqua, ma è un'azione ossia un termine dell'istessa acqua. Di più, l'azione dell'acqua considerata da per se sola se non è congiunta con la carenza di ulteriore

acqua non può formare l'onda, giacchè l'onda non è altro che una parte dell'acqua, che dal moto delle parti contigue s'innalza sopra il resto del mare che ha nell'intorno nella sua quietè. L'azione dunque dell'acqua che è un certo positivo, e la mancanza del rimanente dell'altra acqua nello stato dell'onda, costituisce l'onda (1). Così l'Onnipotenza che continuamente agisce nè è mondo, nè è non mondo; ma è la vita di Dio.

« Se però a queste azioni o sia a questo stato gli si unisca la mancanza di ulteriore positivo e di ulterior essere, abbiamo il Mondo. Onde, la creatura per se stessa è niente. Questo niente però unito alle azioni dell'Onnipotenza costituisce il mondo. E quanto più o meno di positivo deriva alla creatura, e quanto più o meno di perfezione deriva e si comunica dall'Onnipotenza a questo niente, più o meno di perfezione si trova nella creatura. Onde ne siegue che la creatura sia un termine delle azioni di Dio onnipotente (p. 415-16).... e legittimamente se ne inferisce che il mondo altro non sia che le azioni dell'Onnipotenza che tra loro estrinsecamente si conoscono; o sia meglio l'Onnipotenza che conosce estrinsecamente se stessa: ed è a tutti permesso dapertutto vedere l'aspetto o l'intrinseca faccia di Dio onnipotente. Onde, il mondo non può dirsi che sempre è stato, poichè sempre furono ed esistettero le azioni dell'Onnipotenza; ma allora cominciò ad esistere il mondo aspettabile quando l'Onnipotenza in quel modo ha operato quanto estrinsecamente avesse conosciuto se stes-

(1) Qui il ms. legge *costituisce il mare*, ma è evidentemente errore materiale di penna.

sa: onde ne è nata la espressione de' teologi di opera ad extra (p. 420). »

La libertà di Dio nelle sue azioni conchiude la Cosmologia, alla quale segue la Psicologia razionale tutta nel senso del Miceli, siccome la Ontologia e la Teologia, e la teorica del Mondo già raccolta ne' passi citati ed esposta largamente nella scrittura del Nostro. La quale, siccome sopra si è detto, è sempre un largo e fedele comento del sistema Miceliano, di cui per ordine si ripetono le proposizioni fondamentali, sostenendole con sentenze tirate da' libri dei Padri e dei Dottori cristiani, e con luoghi di filosofi così antichi come moderni, da Pitagora e Senofane a Cartesio e al Wolfio. Linguaggio e similitudini sono sempre e di peso da' libri del Miceli, ove appunto trovi l' esempio della *ruota* e dell' *onda* del mare e simili, e fin l' ultima frase della Ontologia del Nostro, cioè nel mondo aspettabile noi avere innanzi come la *faccia di Dio*. Se non chè, le opposizioni già fatte al Miceli erano sentite pure gravissime dal Rivarola; e, poichè notava, siccome pur aveva fatto il Maestro, la differenza del sistema dell' Ente vivo dallà teorica Spinoziana dell' unica sostanza sotto i due attributi del pensiero e dell' estensione; aggiungeva alla Psicologia un' appendice in dialogo fra lui autoré e un amico oppositore sull' argomento della immortalità dell' anima, la tesi più formidabile a ogni sistema panteistico; e indi dava a compimento delle risposte in difesa del sistema una *prova della immortalità dell' anima*, nella quale, siccome dissi altrove, è lo sforzo maggiore che il panteismo abbia fatto per salvare dalle conseguenze dell' unità dell' Essere questo dom-

ma, più che della filosofia, della coscienza universale del genere umano.

Nel dialogo fra l'autore e un suo amico è fatta difesa delle sue dottrine, che, siccome innanzi vivendo il Miceli, certamente pur si accusavan a' suoi tempi delle conseguenze che si scorgono venire dall' unità dell' Essere; e massime s' insisteva sulla personalità umana e sulla immortalità dell' anima. Il Rivarola pertanto oltre le risposte all' amico, e oltre gli argomenti che ne dava nella psicologia, aggiunge questo capo speciale col titolo: *Prova della Immortalità dell' anima*, ove è detto, che « l' anima si definisce: *Ratio agendi cum coscientia*, ossia *Voluntas physica cum cognitione extrinseca* (1). Allora adunque si prova che l' anima è immortale, quando si prova che di sua natura la Forza di agire, che è in se stessa eterna, debba restar sempre con la coscienza, formando questa un carattere indelebile dell' anima. Lo che si proverà con le seguenti proposizioni:

« Prop. La Coscienza è il carattere dell' anima; il carattere è indelebile; dunque l' anima è immortale.

« Prova della maggiore. Il carattere è quello che determina lo stato fisico dell' essere, e fa che sia quello piuttosto che l' altro, e costituisce i predicati essenziali del medesimo, e la ragione sufficiente intrinseca della tale esistenza di quell' essere senza cui non può esistere in atto. Ma la coscienza è quella che determina lo stato fisico dell' Essere, o sia della Forza di agire, e la mette

(1) Sono le deffinizioni stesse dello *Specimen scientificum* del Miceli.

*in statu animae*, per cui l'anima è anima, e senza la quale l'anima non è più anima; e perciò costituisce il predicato essenziale dell'anima, o sia la ragione sufficiente intrinseca dell'esistenza dell'anima, senza la quale non può esistere in atto. Dunque la coscienza è il carattere dell'anima.

« Prova della minore, cioè che il carattere è indelebile. Il carattere cade immediatamente sopra il fisico stesso dell'Essere, con cui si identifica.; il fisico dell'anima è indelebile; dunque il carattere è indelebile.

« Prova della maggiore. Il carattere è il determinante fisico di quell'essere; il predicato essenziale, e la ragione sufficiente intrinseca della tale sua esistenza, e perciò metafisicamente connesso con il fisico stesso, con cui si identifica; o sia, è l'istessa esistenza dell'Essere determinata fisicamente da quel modo che costituisce il suo carattere e lo stato della cosa, senza il quale la cosa non è più quella. Dunque il carattere cade immediatamente sopra il fisico stesso dell'Essere, con cui si identifica.

« Prova della minore. Il fisico dell'anima sopra cui cade il carattere, è l'istessa ragione di agire, che in forza di quello è costituita in istato di Anima. La ragione di agire è indelebile perchè sempre eterna. Dunque il fisico dell'Anima è indelebile. »

E qui l'autore fa seguire una lunga *Nota*, che non possiamo nè manco trasandare per le attinenze della dottrina che vi spone sì col sistema del Miceli, e sì colle dottrine che poi ebber nome dal Fichte, dallo Schelling, e dall'Hegel. Segue adunque a dirci in essa Nota il Rivarola: « È fuori dubbio presso tutti che la vita delle

spirituali sostanze consiste nell' intelligenza, o sia nel comprendere e pensare.

« È tale appunto la vita sostanziale dell' anima; cioè la vita intrinseca ed essenziale, e la vita accidentale estrinseca. La prima si verte sopra se stessa, nè esce fuori di sè, in tal guisa che tutta l' azione vitale della viva sostanza viene interamente a compirsi in se stessa, per cui realmente vive da per sè come qualunque sostanza, avendo se stessa per oggetto di sua conoscenza, senza che abbia bisogno di alcuno oggetto estrinseco per esistere; essendo essa stessa e la Forza conoscitiva e l' oggetto che conosce. L' altra si versa sopra le cose che esistono fuori di sè, e la cui cognizione dipende dalla relazione estrinseca che ha con gli oggetti esistenti fuori di sè. La prima adunque importa relazione a se stessa ed al suo essere: l' altra è fondata nella relazione ai termini passaggieri ed istabili. Per la prima vive della vita sua sostanziale, e da per se stessa come vera sostanza e sperimentale, e con la vita propria dello spirito. Per la seconda non vive da per se stessa, avendo bisogno degli estrinseci oggetti prodotti dalle sue azioni, come oggetti di sua intelligenza sperimentale; nè vive della vita sostanziale ed intrinseca, ma della vita accidentale, istantanea e flussa, fondata cioè nelle continue novità, avendo per oggetto di sua conoscenza i termini transeunti ed istantanei delle azioni del suo essere, che a momento sen passano, e costituiscono al di fuori la sua estrinseca novità, restando però nel suo intrinseco sempre l' istessa anima malgrado l' istabilità delle sue azioni; e per cui può anch' essa, perchè formata ad imagine del suo crea-

tore, in un senso rettamente chiamarsi *Pulchritudo tam antiqua, quam nova.*

« A questo infatti ci porta la comune definizione che si dà all'anima, e da ogn'uno si enuncia; *ens sui conscium et rerum extra se positarum*; un ente cioè conoscente, che ha per oggetto di sua cognizione se stesso, nè dagli oggetti esterni dipende, — *ens sui conscium* —, e che ha al pari per altro oggetto di sua cognizione cose istabili materiali, e fuori sè esistenti, e dalle quali assolutamente dipende — *et rerum extra se positarum* — Sciolta la quale relazione perisce ancora la vita estrinseca, e viene a concentrarsi in se stessa.

« Or noi nel primo riguardo soltanto diciamo che sia l'Anima immortale; cioè in riguardo le azioni sostanziali che risultano dalla relazione intrinseca con cui l'ente si mette in relazione a se stesso, conoscendo nel suo positivo le azioni già fatte nel tempo, e perciò identificate con l'istesso agente che le ha prodotto: poichè l'anima stessa nell'altro aspetto e in riguardo alla vita animale ed estrinseca e all'istantaneo termine di sua azione, è al pari degli altri animali realmente mortale come la Scrittura c'insegna, *Eccles.* c. 3. 19.—*Unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, ita et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius.*—E che in quel primo riguardo sia l'anima di sua natura immortale non vedo come possa negarsi; poichè essendo l'anima viva, l'esercizio vitale è una attributo essenziale della medesima; e poichè la Forza di agire viva è parimenti eterna, e le azioni dall'istessa prodotte sotto la cognizione limitata nell'atto stesso che

si sono fatte si identificano con la Forza, sebbene i termini abbiano avuto la sua esistenza in momento, nel modo simile come le azioni dell' Onnipotenza si identificano con l' Onnipotenza stessa, sebbene i termini di quelle sieno in momento passati; così deve necessariamente l' anima con la vita intrinseca ed inammissibile e sua propria come Forza di agire, conoscer sempre nel loro positivo le azioni una volta fatte con la cognizione limitata, e che nell' atto stesso che furono fatte si identificarono con la Forza nel loro positivo. Onde deve vivere sempre in se stessa, comprendendo così se stessa da quel che ha operato, quantunque più non operi fuori se stessa. Poichè, essendo l' esercizio vitale un attributo relativo intrinseco della Forza viva, che risulta cioè dal conoscere e dall'oggetto che si conosce, subito che il conoscente è eterno (come eterna è infatti la Forza di agire che senza l'azione repugna) e l'opera già fatta è pure eterna (perchè già nel suo positivo identificata con l'agente in forza della connessione metafisica che ha la causa col suo effetto in cui esiste); ne viene in conseguenza che tale relazione non può più sciogliersi tra l' opera fatta e l'operante che l'ha fatto, avendo relazione a un termine immanente e non transeunte. Poichè, è falso il credere che le azioni che si fanno dall' anima nel tempo siano l'oggetto essenziale di sua cognizione. Le azioni altro non sono che il mezzo come l'Anima conosce se stessa per mezzo della sua cognizione sperimentale. L' oggetto che deve l'Anima conoscere è la Forza sua stessa, altrimenti non potrebbe di se stessa godere e priva resterebbe della sua vita sostanziale. Siccome però la coscienza o sia la

cognizione che ha l'Anima è limitata ed estrinseca, e perciò non può direttamente conoscere la Forza nel suo intrinseco e immediatamente, essendo in se stessa infinita; così ha bisogno di conoscerla, per così dire, *a posteriori*, e dagli effetti prodotti, che sono appunto le opere che produce; per cui osservando che le opere da essa fatte son buone, l'anima si conosce per buona; se le vede cattive, conosce che sia cattiva.

« Potrebbe qui opporsi che la coscienza essendo creatura, per seguitare ad esistere ha bisogno di conservazione, o sia di continua creazione; mancata la quale perisce, ritornando al suo nulla. Dunque la coscienza può perire, e perciò tutta l'Anima: dunque l'Anima non è immortale di sua natura.

« Alla soluzione di questa difficoltà si è già provveduto di sopra con la distinzione che si è fatto della vita dell'anima in vita intrinseca e vita estrinseca; in quella vita cioè con cui vive da per sè contemplando se stessa, e con cui vive nel tempo nella contemplazione estrinseca degli oggetti esterni. Per cui abbiam distinto nelle di lei operazioni i termini immanenti dai termini transeunti, quelli cioè che restano identificati nel positivo, e gli altri che esistono in momento in se stessi, ma che restano sempre nella causa da cui son prodotti, e nella loro semplicità. Lo che è assai agevole a comprendersi da chiunque che tenendo presente la dottrina già esposta nella Ontologia intorno la vita dell'Ente vivo infinito, ne applica con una certa analogia proporzionatamente i principî all'Ente vivo partecipato; quale è appunto l'Anima, che in se stessa esprime l'imagine del Creatore, a cui somiglianza è stata creata.

« Abbiam già veduto nell' Ontologia, e nella Teologia naturale, che due vite si considerano in Dio; o sia due azioni, circa le quali si versa la vita intelligente dell'Essere vivo; l'una sostanziale ed intrinseca, con cui nella contemplazione di se stesso produce il Verbo, e dalla mutua relazione ne risulta il gaudio; e l'altra accidentale ed estrinseca, con cui produce le creature e le conserva col comprenderle, che formano insieme l' estrinseca sua novità. Quantunque però le creature siano azioni istabili e termini istantanei della Forza infinita, e costituiscono uno stato momentaneo ed istabile della novità dell' Ente vivo, frattanto non perciò costituiscono momentanea la vita stessa dell' Ente, e momentanea la sua intelligenza delle medesime; nè perchè una tal vita resulta dall' estrinseca relazione, ed estrinseci i termini istabili e transeunti (come dicono i Teologi), ha bisogno di conservazione, in guisa che perendo le creature perisce ancora la vita di Dio e la intelligenza delle medesime. E la ragione si è, che le creature non sono da per se stesse oggetto della cognizione divina, ma mezzi soltanto con cui l'Onnipotenza mettendosi in relazione con le medesime, viene così a contemplare anche al di fuori l' *esistenza* della sua forza infinita, che al di dentro intrinsecamente conosce nella infinita sapienza del Verbo. Quindi l'oggetto che conosce e di cui sempre gode è sempre se stessa, in varî ed opposti modi contemplato; per cui perendo le creature non perisce la cognizione di Dio; nè perisce l'oggetto di sua cognizione.

« Or al pari nel caso nostro la coscienza non è l' oggetto della cognizione dell'anima: ma è soltanto il mezzo

come la Forza di agire dell'Anima (che per altro da per se stessa, appartenendo all'Onnipotenza intrinsecamente considerata, non è forza cieca ed inerte, ma insieme è forza di agire e di conoscere; ed in cui la cognizione stessa limitata ha la sua ragione sufficiente intrinseca ed eterna) per mezzo delle azioni sotto la limitata cognizione prodotta, possa conoscere lo stato rispettivo di limitazione in cui si è estrinsecamente confinata la Forza stessa infinita, col determinarsi *in statu animae*, in forza dell'estrinseca limitazione che ha assunto per via della cognizione limitata.

« L'oggetto dunque che dee l'anima conoscere è la sua propria forza, che ha prodotto operazioni sotto quell'estrinseca limitazione. Quella che conosce è la Forza stessa conoscente se stessa nello stato di sua estrinseca limitazione; il mezzo poi come conoscersi limitata in quelle sue azioni, è la cognizione limitata, o sia la coscienza, che poi ha la sua ragione di esistere nella Forza stessa di agire, con cui perciò si identifica.

« Dunque, quando questa perisce, altro non perisce se non il mezzo con cui la forza ha conosciuto limitatamente le sue azioni: perisce il termine di sua azione, ma non perisce l'azione stessa, o sia la cognizione limitata; perchè già la limitazione della cognizione trovasi identificata nella Forza stessa di agire considerata e come ragione che ha prodotto i termini della cognizione estrinsèca, e considerata come soggetto in cui è caduta l'azione di quella cognizione estrinseca; e perciò non ha più bisogno di conservazione, avendo già trovato il rispettivo positivo in cui sussisteva, e di cui è addivenuto il natu-

rale ed indelebile carattere. Or limitata una volta estrinsecamente, la Forza di agire in vigore della creata qualità già in essa prodotta e alla stessa immedesimata, e forza ancora addivenuta di limitatamente conoscersi, non può più conoscere limitatamente se stessa, ed in stato di Anima; non potendo stare la Forza già limitata senza la sua limitata azione di sua conscienza, non essendo due diverse forze, ma una sola la Forza, e l'istessa che limitatamente agisce, e limitatamente conosce.

« Posto adunque che la Forza in tal guisa limitata ha già prodotto delle limitate azioni, non vi ha dubbio che debba necessariamente conoscerle, poichè restate permanentemente in essa le azioni prodotte, perchè con essa identificate, e non essendo la Forza forza cieca e meccanica, ma perfettissima ed intelligente, se le si toglie la qualità di poter conoscere le sue azioni già fatte, e l'importanza e il peso delle medesime in quel rispettivo stato prodotte, le si togliè insieme una perfezione, e perciò finirebbe di esser Forza perfettissima. Nè può tali azioni più conoscerle con la infinita sua sapienza naturale (attributo della Forza infinita), perchè la sapienza non può conoscere limiti ed imperfezioni, essendo essa infinita, e tutto rimira nella sua intrinseca ed infinita perfezione. Dunque deve necessariamente conoscerle con la cognizione limitata, o sia con la coscienza creata: dunque deve in essa necessariamente conservarsi ed esistere sempre questo nuovo stato in cui l'Onnipotenza si è posta, e restar sempre in *statu animae*; cioè con azioni proprie vitali o conoscenza di sua vita (p. 753 - 758). »

Nulla è sostanzialmente di nuovo in queste *prove*, che

non sia nelle *proposizioni* dello *Specimen* e nel *Saggio storico* del Miceli; e non avremmo sul proposito a ripetere che quello stesso altrove avvertito pel filosofo monrealese; cioè, nessun altro più del nostro Miceli si fu sforzato a salvare nell'unità dell'Ente vivo e reale la personalità e l'immortalità dell' anima umana. Ma le conseguenze che seguono dalle premesse: *Anima est Ratio agendi cum conscientia, seu quod idem sonat Voluntas physica cum cognitione extrinseca — Conscientia seu cognitio extrinseca determinatus status est seu participatio Omnipotentiae extrinsece considerata* (Specimen Scientific. pr. CVII, CX), conducono alla negazione della personalità, poichè non si può concedere all'anima la sostanzialità, e così a quella della immortalità; la quale solo può seguire dalla sostanzialità, non punto dalla fenomenalità che sarebbe propria di nostr'anima. Noi tenghiamo fermo che in qualsiasi sistema panteistico non ci possa mai esser luogo, in buona logica, per l'immortalità dell'anima: e se coll'unità dell'Essere ci si parla d' immortalità di anima, potremo si lodare la buona fede del filosofo, non però la logica del sistema.

Nel Rivarola, conchiudendo, abbiamo un valoroso ingegno che onora non poco la scuola di Monreale, della quale fu pregio speciale colla forza di mente del caposcuola e de' seguaci essere stata sempre compagna la bontà dell' animo; la quale forse potè non fare scorgere le conseguenze che si celavano ne' principî professati con tanto ardore, ma fe' restare illibata la fama del Miceli e de'suoi scolari.

Non scolare, ma più giovane solamente di sette anni,

fu condiscepolo, e collega nell'insegnamento, del Miceli, Nicolò Spedalieri, nato in Bronte nel 1740, e da giovinetto educato nel seminario Monrealese. Nel quale durano tuttavia le tradizioni dell'ingegno arditissimo, e dell'anima appena tollerante di freno dell' alunno brontese, così come del sapientissimo maestro, del quale eziandio va ricordata per gli scritti de' contemporanei la famosa disputa con teologi di Palermo, i quali erano stati invitati alle tesi che doveva sostenere il Guardì, discepolo insieme e del Miceli in filosofia e diritto, e dello Spedalieri in teologia. Fra quali teologi fu l'abbate benedettino, storico di Sicilia, Evangelista Di Blasi, col quale ebbe tanto a fare il teologo di Monreale, sì che pigliaron parte nella questione eziandio i due arcivescovi di Palermo, e di Monreale, dove allora sedeva il Testa, e a cui infine fu favorevole Roma, permettendo la stampa delle tesi combattute. Il Di Blasi accusava lo Spedalieri di *Miceliano*, accusa che si voleva far valere, dopo gli scritti del camaldolese Isidoro Bianchi contro il sistema del Miceli, quanto quella di *Spinozista;* tanto da pigliarne le difese un periodico toscano di quel tempo, e dir *falso, falsissimo*, che la parola *Miceliano* equivalesse allora in Sicilia a *Spinozista* (1), titolo di gravissima offesa a un professore di teologia in un seminario cattolico. Se non che, questa disputa fu forse occasione che dopo qualche anno lo Spedalieri si recasse a Roma, e quivi conosciuto e ammirato fermasse sua stanza, onorato dalla Corte Romana, e caro specialmente al papa Pio VI.

(1) V. *Vagliatura prima, seconda, terza* del foglio Fiorentino Ecclesiastico, de' 14, 21, 28 giugno 1782, e 22 febbr. 1783.

Di svariata coltura, buon conoscitore di musica e di disegno, erudito e archeologo, fu prestamente tra' principali uomini che rendevano illustre la capitale del mondo cattolico; e fervendo allora la guerra degli Enciclopedisti ai dogmi cristiani e alla Chiesa Cattolica sotto nome di libertà, e di progredimenti degli studî e della civile società, scese in campo animoso a difesa della Chiesa il nostro Spedalieri, e con tre opere che tosto furono rinomatissime ebbe a sè il vanto di essere nominato primo tra gli apologisti degli ultimi anni del secolo passato. Qui non è luogo a far parola delle confutazioni che fece in più volumi dell'*Esame critico sulle prove del Cristianesimo di Niccola Freret*, e dell'*Esame del Cristianesimo fatto nella Storia della decadenza e rovina dell'Impero romano di Eduardo Gibbon.* (Roma 1784); nè dell' ultima opera che aveva per mani quando il nostro moriva nella fresca età di anni cinquantacinque (1795), voglio dire della storia dell'asciugamento delle paludi *Pontine*: ma ci fermeremo un poco sopra i sei libri de'*Diritti dell'uomo* (Assisi 1791), pel quale appunto il nostro apologista siciliano ha posto fra i filosofi italiani del secolo XVIII, e lodato dal Gerdil, nominato chierico benefiziato della Basilica Vaticana, fu invitato dalle Università di Padova e di Pavia a tenervi una cattedra, non accettata affinchè non abbandonasse Roma, nè si allontanasse dal benefico Pontefice.

Intendimento dello Spedalieri nell'opera sua principale fu richiamare la società ai principî cristiani dai quali si voleva allontanare; e quello stesso che nel 1815 faceva il Gioberti col suo Primato rispetto all'Italia; egli il nostro il tentava mezzo secolo innanzi per tutta Europa, anzi

per tutta la società cristiana. Il fine dell'uomo o morale o sociale non sarà mai raggiunto fuori del Cristianesimo: nessuno de'sistemi umani proposti da filosofi e politici può tener fermi i cardini della civile società, nè può sodisfare a tanti bisogni la sola religione naturale. Il Cristianesimo mette sotto la sua guardia tanto i diritti de' principi, quanto quelli de' popoli; aborre così dall'anarchia come dal dispotismo; e se c'è fratellanza, o uguaglianza di popoli e di diritti, questa appartiene ai dommi della religione cristiana, non alla filosofia o alla politica fuori del Cristianesimo. Fu detto che lo Spedalieri col suo libro volle favorire le inclinazioni del tempo per richiamare da una parte i popoli alla religione, e mostrare ai principi che senza la religione resta sola l'anarchia, per tener questi fedeli alla suprema autorità del Pontefice, Capo supremo della Chiesa. Ebbe l'opera fervorosi ammiratori, esagerati avversari, italiani e stranieri; (1) e diede credito all'autore di ardito scrittore di dritto pubblico, di rinnovatore delle libertà guelfe del medio evo. Lo Spedalieri s'ingegnò è vero di battezzare qualche dottrina non nata cristiana, ma pagana; e non sempre vi potè riuscire, quantunque acutissimo di mente e sottilissimo in dialettica: ma è restata sempre tanta opera del nostro siciliano stupenda per la sua disposizione, ammirevole per gli spiriti onde è informata, e per la rara antiviggenza di aver veduti popoli cristiani essersi scostati dal Cristianesimo, e però pesare sopra loro grandissimi mali.

(1) Vivente l'autore l'avean confutato *venticinque autori*, « frà quali, scriveva lo Spedalieri stesso al Guardi (19 agosto 1794), non ve n'ha uno che vaglia un zero ».

Oltre alla teorica del diritto naturale, la quale ha suo fondamento nel principio che *ogni uomo ha una tendenza naturale verso la felicità*, e che la felicità perfetta è nel conseguimento del fine ultimo, che è il Bene sommo; pare a me che assai importante nell'opera del nostro siciliano è il libro 3°, nel quale sono messi innanzi agli occhi con una logica rigorosissima i mali e le perturbazioni di una società o atea o materialista: così come nel libro 4° è resa chiarissima l'impotenza del deismo a sostenere la civile famiglia che non cada nello scetticismo, o non si disciolga da ogni autorità che la sostenga. E bella apologia del cristianesimo quale religione sapiente e civile, sì rispetto agli ordinamenti degli stati e sì alle leggi, alle scienze e alle arti, è il libro 5°, la cui conclusione è appunto che *la religione cristiana è la più sicura custode de' diritti dell' uomo nella società civile*: nè mentre il Comunismo minaccia scuotere le fondamenta stesse della civile società, sarebbe di poca utilità rileggere l'ultimo libro del nostro filosofo, la cui consolazione posando la penna fu il poter dire: « Ho renduto a Dio quel ch'è di Dio; al popolo quel ch'è del popolo; ed ai Principi quel ch'è de' Principi.... Lungi dal temere, provo nel terminar quest' opera il piacere che accompagna una buona azione. »

Scolari del Miceli in filosofia, come dello Spedalieri in teologia, furono lo Zerbo e il Guardì, sopra ricordati, educatori e maestri di numerosa gioventù, zelanti sostenitori delle dottrine Miceliane, e decoro splendidissimo del Seminario e della Chiesa Monrealese.

E non solamente scolare del Miceli, ma continuatore del-

l' insegnamento miceliano, fu Giuseppe Zerbo, nato il 25 marzo del 1749 nella stessa Monreale, educato nel Seminario, e morto ai 28 di gennaro del 1835, nell' età di anni 86. Attese viemmaggiormente che gli altri discepoli al comento delle filosofiche dottrine del maestro ; e sarebbero di lui secondo si dice per tradizione le note che si hanno nel *Saggio scientifico*, nelle *Istituzioni di Diritto Naturale* e nell' *Isagoge* del Miceli. Dottissime e profondissime annotazioni, per le quali solamente si può bene intendere il sistema Miceliano, e tali da far desiderare che fossero raccolte e pubblicate le *Istituzioni filosofiche*, che il Zerbo aveva scritto a sviluppamento della filosofia miceliana. Il Testa aveva disegnato mandare il Zerbo, così come era avvenuto di Nicola Spedalieri suo maestro, in Roma, acciò insieme col Guardì, illustrassero ivi nella città capo del mondo cattolico, il nome siciliano : ma la morte di tanto magnifico e dotto Prelato impedì quel disegno; e il Zerbo stette sempre in Monreale insegnando ora nel Liceo della città, ora nel Seminario, già *decano* della Collegiata. A lui è detta appartenere quella stupenda *Vita* del Miceli premessa all' *Isagoge*, giudicata dal Murena tale che *non avrebbe avuto difficoltà di metterla a canto delle Vite di Cornelio Nipote* (Terzo, *Notiz. biogr. del Can. Tesor. Sav. Guardì*, prem. ai *Serm. e Paneg.* p. 3); e la sola cosa che di tutta quella scuola fosse stata scritta per essere pubblicata, benchè senza nome dell' autore : siccome senza nome eziandio andarono, se a lui appartengano, quelle illustrazioni di SS. Padri, che si leggono nell' *Isagoge*, e le note alle *Istituzioni del Diritto Naturale*; opere pubblicate a cura del Zerbo, come monumento alla memoria del Maestro.

Fra' i mss. del Rivarola abbiamo veduto un Compendio del Corso di filosofia dello Zerbo, e il Corso stesso dell' autore in latino, dal quale abbiamo tirato queste idee fondamentali che conservano strettamente le dottrine Miceliane intorno all' Ente, e alla ragione sufficiente intrinseca.

Se si da l'Ente reale, dice il Zerbo, repugna qualunque siasi altro ente reale; pertanto: « Colligitur nullam posse dari realem substantiam, quae distincta sit, seu quae habeat esse distinctum ab ipso Ente reali. Et revera nullum in philosophia adest principium, quo dimostrari possit multiplicitas substantiarum realium ab ipso vero Ente distintarum. » Chè sentendo in noi una qualche azione, questa ha la sua ragione sufficiente, che s'identifica con essa azione; cioè ha la sua sostanza, nella quale esiste l' azione: e questa sostanza non è nulla, perchè il nulla non può agire. Adunque è l' Ente vero. L' Ente vero è ab eterno, esiste ab eterno, è immutabile, semplice, infinito; e però questa sola Sostanza può darsi, e fuori di essa repugnano altre sostanze reali.

L'Ente adunque è la Forza vera e reale che sempre opera, ed è la stessa in tutte le operazioni « est illud positivum, illa substantia, quae efficit, ut existant actiones. » I nostri sensi, che non giungono alla Forza che sta sotto alle azioni, ma solamente colgono l' operazione esterna, ci portano a tenere in luogo di sostanze reali, quelle che non sono sostanze, ma azioni dell' una Sostanza viva. E però altro è la Forza, e altro l' azione, e il prodotto o il termine dell' azione: la Forza è il positivo che sottostà a tutte le azioni, ovvero è la Sostanza, nella quale hanno

esistenza tutte le azioni; l'azione è la Forza stessa che sussiste in atto sotto un termine; il prodotto è la forma, sotto la quale si concepisce starsi la Forza medesima.

La quale Forza o Ente vero e reale, è a se, e però necessario ed eterno, semplice, infinito; nè si dirà mai vero Ente quel che apparisce contingente, temporaneo, composto, finito o limitato; fenomeno e non più dell'Ente reale, il quale in se stesso è semplice ed infinito, ma limitato ne' suoi modi pel difetto di ulteriore realità. « Ens limitatum non aliud esse potest nisi merum phenomenon entis realis, quod in seipso simplex est et infinitum; limitatum vero in suis modis, in quibus datur defectus ulterioris realitatis. » Si difende poi il Zerbo dall' idealismo, tuttochè avesse negata la *realtà* del composto, col soggiungere che le idee nostre hanno pure un loro obbietto esteriore, cioè le azioni o i modi o i termini della Forza infinita, della quale le nostre idee, perchè anch' esse limitate, attingono la estrinseca vita, non la interiore essenza che è infinita (1).

Col Zerbo non può affatto non ricordarsi Saverio Guardi, nome per letterarie, filosofiche, e apologetiche scritture celebrato, il quale nacque in Monreale a' 4 di settembre del 1750, da Pietro, e da Girolama Traina, buoni popolani, ma di umilissime condizioni. Giovinetto, fu a concorso tra gli alunni del Seminario, e carissimo al Testa e al Murena, i quali scorgevano sin dalle prime composizioni di quella fresca età dell' alunno quanta mente e

(1) Dallo *Schol. ad* § 116 del ms. dello Zerbo presso il Rivarola, Mss. cit.

pulitezza di gusto e d' arte si accogliessero in lui. Veramente è cosa elegantissima da non invidiare quelli del cinquecento l' idillio latino per Francesco Tardia, che si legge nel vol. XIX degli *Opuscoli Siciliani*. Fu molto esperto eziandio nell' italiano siccome si vede dai *Sermoni e Panegirici*, che per cura dell'egr. Benedetto Saverio Terzo videro dopo lui morto la luce; nè si tenne estraneo al greco. Ma sovratutto furono sua cura le discipline filosofiche e teologiche, le quali ultime insegnò nel Seminario con profonda dottrina e altezza di concepimento, quanta se ne poteva avere da un discepolo del Miceli e dello Spedalieri. Scrisse in lezioni un corso di *Istituzioni teologiche*, dettate in pulitissimo latino, come da scolare del Murena: ma non del tutto le condusse a fine, e le lasciò poi manoscritte, a soffrire la fortuna di andarne parte disperse; colpa la noncuranza de'suoi concittadini, che non mai hanno pensato, tranne il Terzo, quanta gloria darebbero al loro paese gli scritti pubblicati del Miceli, del Guardì, del Zerbo, tutti grandissimi. Fu in vita onorato, oltre alla cattedra di teologia, dell' ufficio di presedere agli studi del Seminario, e della dignità di canonico *Tesoriere* della Collegiata del SS. Crocifisso (avendo lasciata per sua volontà quella maggiore di *decano* all' amico Zerbo), e di Teologo, Consultore, e Avvocato della Gran Curia Arcivescovile.

Morì a 5 di dicembre del 1821, compianto per la dottrina, rara pietà, sincera religione, e sacerdotale virtù, dal clero, dall'universa città, e da quanti il conobbero, discepoli o amici sparsi per tutta l' Isola. Abbiamo del Guardì, oltre il Corso latino di Teologia dommatica, una

bella *Prova dell' esistenza di Dio*, che pubblicheremo, intera nell'Appendice; e dalla quale è pregio dell'opera qui riferire quello che vi è detto dell'Ente, cioè:

« *L'Essere è propriamente e realmente uno.* Varj corollarj di questa proposizione: Un Essere che non è propriamente e realmente uno, o suppone altro Essere realmente distinto, dal quale di se stesso riconosce la ragione, o suppone altri Esseri seco intrinsecamente congiunti e legati. Ma ciò, che è veramente, non ha ricevuto da altro Essere distinto l'essere suo, i suoi modi; e ciò, che è veramente, non è una massa di molti Esseri, o sostanze tra se intimamente unite. Si è ciò chiaramente dimostrato. Dunque l' Essere è realmente, e propriamente uno.

Da questa verità, alla quale il principio della contradizione dirittamente ci ha guidati, ne raccolgo i seguenti corollarj:

*L' Essere è semplice.* Uno propriamente, e realmente uno, e semplice sono una stessa proposizione. Ogni composto è un aggregato di molte sostanze tra loro unite. Talvolta si dice uno, perchè le parti componenti cospirano a formare lo stesso composto, ma l' unità del composto è impropria. Il semplice è veramente uno, perchè l' uno è veramente semplice. Imperciocchè fuori dell' uno non vi ha altro Essere reale.

*L' Essere è eterno.* Se non è eterno, o ha ricevuto da un altro la sua esistenza, o da se stesso è uscito dal nulla. Il primo si è dimostrato falso, e l'altro repugnante.

*È necessario*; perchè non ricevendo da altro il proprio Essere, ha la ragione di essere in se stesso.

*È immutabile.* Perchè sarebbe mutabile ? O perchè un

altro nuovo Essere vi si aggiungerebbe, o perchè una parte di Essere gli si potrebbe detrarre, o perchè si potrebbe al nulla ridurre. Non avvi altro Essere, che aggiunger si possa; perchè fuori di lui non vi ha altro Essere realmente distinto. Non gli si può detrarre parte, perchè è uno. Non può annientarsi, perchè necessario.

È la ragione di tutto ciò, che è. Perchè fuori di lui non vi ha altro Essere. Dunque tuttociò che esiste è in esso, ed esso è cagione di tutto ciò, che è.

*L' Essere è vivo.*

Un Essere che contiene in se stesso la ragione, di agire è vivo.

Un Essere, a cui manca l' interna ragione di agire, è inattivo, è morto. Si chiami a memoria ciò, che si disse nel capitolo dell' Essere vivo. L' Essere reale è vivo. Imperciocchè tutto ciò, che è, come si è provato, ha la ragione nell' Essere, e l' Essere è ragione di tutto ciò, che è. Or negar non si può, che avvi azione. Noi sentiamo in noi stessi azioni, noi sperimentiamo ovunque cose, che agiscono, dunque l' azione è nell' Essere, e l' Essere è la ragione dell' azione. La ragione dell' azione è intrinseca all' Essere. Imperciocchè uno essendo l' Essere, non è la ragione di agire derivata in esso da altro Essere realmente distinto.

Quindi è necessario conchiudere che l' Essere è vivo.

La vita dell' Essere è la manifestazione dell' Essere a noi. Chi avrebbe nozione dell' Essere, se questo è morto, e in altro? Un essere inattivo, (che al certo non si può dare) sarebbe come isolato a se solo. Non avrebbe alcun rapporto con noi, non si farebbe sentire a noi: questo

Essere esisterebbe? la sua esistenza non sarebbe a noi nota, e sarebbe come se per noi non esistesse. Il sacro contatto, per così dire, dell'azione dell'Essere nella nostra mente, in noi ci dà la conoscenza del medesimo. La sua azione, che fa le creature, che in esse si intrinseca, riverbera da queste ne' nostri sensi, e ci annunzia per tutto un Essere vivo, una Forza fecondissima nell'universo diffusa, che dà essere, moto, e vita a tutto. »

Nel tempo istesso che insegnavano nel Seminario monrealese il Guardì la teologia, e il Zerbo la morale, vi leggeva filosofia Paolo Bruno, della stessa città, e discepolo del Miceli, nato a' 25 ottobre del 1758. Uomo di grossolane maniere, era dottissimo nelle discipline filosofiche e teologiche, e si stupiva alla copiosa memoria di che era dotato, tanto da dire che potesse tenerla in luogo di libri. Aveva a mente assai libri delle Sante Scritture, e quasi tutte le Epistole degli apostoli, e i canoni de' Concilii. E noto qui che resta ancora memoria fra' miei Salaparutani, presso i quali predicò più volte, della prodigiosa sacra erudizione di quest'esimio; il quale già trovandosi in mezzo ad antichi scolari, non sapeva dimenticare la parte di filosofo, e le *Proposizioni* del suo maestro. Teologizzava altissimamente quando aveva per mano il dogma dell'Incarnazione, e le mistiche aspirazioni dell'anima a Dio. Fu dei forti sostenitori del sistema miceliano, che difendeva vigorosamente dalle accuse di panteismo; siccome tutti i discepoli di quella scuola, qualcuno de' quali pur io ho dovuto sentire e vedere pieno tuttora dell'antico fervore. Morì Canonico Parroco della Cattedrale, nella stessa sua patria, a' 16 dicembre del 1829.

E sarebbe qui pure a far parola del Can. Arciprete Ignazio Rincione, che fu condiscepolo del Miceli, e poi ne seguì le dottrine predicando da sacro oratore; del canonico Ciro Terzo, autore dell'Elogio funebre del Miceli detto ne' funerali che gli fece il clero; e di altri non pochi di quella scuola metafisica e teologica: ma non ci abbiamo opere pubblicate, e difficilmente si potrebbero vedere i mss. che poterono lasciare. Solamente diremo qualche cosa di Antonino Barcellona, palermitano, de'PP. dell'Oratorio, traduttore in buon latino del *Saggio storico* del Miceli, e teologo de'più illustri che avesse avuto la Sicilia in quest'ultimi tempi.

Nasceva il Barcellona nel 1726, ed ebbe a maestro in filosofia e matematiche il Cento, il quale lo iniziò nella nuova filosofia ch'era la leibniziana e nelle scienze fisiche, senza alienarsi per questo dagli studi del greco e dell'ebraico, dalla teologia, da'Padri e dalle antichità ecclesiastiche (1). Custode della più ricca Biblioteca che allora avesse Palermo, quella dei PP. dell'Oratorio, pur la fornì de' migliori libri contemporanei, di macchine di fisica, e di quanto avesse potuto giovare agli studiosi; crescendo così al sapere, dice lo Scinà, per mezzo di quella Biblioteca (2), « i migliori ingegni che in que' tempi ven-

(1) V. Scinà, *Prop. della st. letter. di Sicilia nel sec. XVIII* t. III. c. 5. — Bozzo, *Le Lodi de' più illustri Siciliani de' primi 45 anni dal sec. XIX.* vol. I. p. 33 e segg. Palermo 1851.

(2) Con vandalismo incredibile questa Biblioteca fondata da Matteo Sclafani sino dal 1647, dopo la soppressione degli ordini religiosi fu chiusa, dividendo i libri parte alla Biblioteca

nero in onore in Palermo. » Lasciò il Barcellona, morendo di anni circa 79 nel 1803, due opere stupende di argomento teologico, la Parafrasi degli Evangeli, e la Felicità de' Santi (Pal. 1801); e trattò la prima con larghissimi studi biblici; la seconda con altissima profondità teologica e filosofica, tanto da potersi dire essere il libro più *sublime*, come lo dice lo Scinà stesso, della scuola Miceliana. Altri scritti insieme alle Istituzioni teologiche restarono non pubblicati, e oggi si conservano mss. nella Biblioteca Comunale. Ma ci piace qui trascrivere del Barcellona questo passo, nel quale è manifesto a quale scuola filosofica fosse appartenuto il suo autore: « La vita, dice S. Giovanni, è nel Verbo, *In ipso vita erat.* Il Verbo creatore è il principio di vita a tutto quello che vive, ed agli uomini i quali vivono per la mente, intanto è vita in quanto è la loro luce: *Vita erat lux hominum*. . . . Niuna bellezza veduta si comunica a' corpi in fuor di quella del sole, e niuna agli spiriti in fuor di quella di Dio che per l'essenzial sua pienezza naturalmente comunica le sue perfezioni a cui chiaramente si mostra. Come pertanto per l'attiva presenza del sole tutto risplende, così per l'efficacissima divina presenza tutto è nobilitato, trasformato in divino. Una sola differenza di cose, ed è che il sole come materiale, e ricevuto nella materia, non abbellisce che la esterna superficie dei corpi, senza poter penetrare

Comunale e parte alla Nazionale; privando così Palermo di una terza Biblioteca pubblica, la quale era appunto collocata in quartiere che va ogni giorno sempre più estendendosi in nuova città.

dentro della sostanza: Iddio però semplice e puro spirito ne' puri spiriti per intellettual cognizione ricevuto ne penetra la sostanza e di se la riveste tutta, e l'adorna, e la divinizza, essendo il veder loro l' istesso che averlo dentro di se, e l'averlo dentro di se l'istesso che dover risplendere del suo lume, ed esser bello della sua divina bellezza. » (1)

Oltre al Guglieri ed al Bianchi che oppugnarono le dottrine del Miceli, vivente l'autore, trovaron pur gli scolari un oppositore del sistema da loro sostenuto in Vincenzo Saverio Raimondi, arciprete e già professore nel Collegio di Bronte: il quale pubblicava nel 1817 una seconda edizione del suo libro *Institutiones Philosophicae ad usum regalis Collegii Brontensis* (Catanae, ex-typogr. R. Univ. Stud.), con intendimento di combattere que' tali che allora sostenevano darsi unico Essere, appoggiati all'autorità de' SS. Padri (*v. praefat. I.*); vale a dire i Miceliani, che non dovevano mancare in Bronte, stante godere questa città di un alunnato nel seminario di Monreale, e di Bronte era stato Nicolò Spedalieri, condiscepolo del Miceli, come sopra si è detto.

Queste Istituzioni adunque del Raimondi sono divise in *Logica*, *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psicologia*, e *Teologia naturale*; e, atteso lo scopo dell' autore, poca materia contengono di Logica, molta, quanto al volume, di Ontologia e di Psicologia. In Ontologia parte dal porre a fondamento della scienza, così come aveva fatto il Miceli, il principio di contraddizione (p. 60); e combatte il Condillac, che

(1) V. *Felicità de' Santi*, t. III. p. 20-25. Pal. 1801.

non ne conobbe l'importanza, anzi il credette non utile, così come il Descartes che volle porre la regola della verità nel suo famoso *cogito* (p. 64). Fa conto eziandio, non meno che il Miceli, della ragione sufficiente: ma le conseguenze ontologiche che ne deriva il Raimondi, non sono affatto quelle stesse del filosofo Monrealese, bensì le opposte (1). Anzi a pag. 70 del suo libro il Raimondi combatte direttamente il Miceli, quantunque nol citi che in nota, riferendo la proposizione e l'argomentazione dello *Specimen scientificum* riguardanti la ragione sufficiente come intrinseca, e non estrinseca; onde tirò il Miceli la conchiusione per l'unicità dell'Essere reale; e accetta come ragionevole la repugnanza dell'essere a non avere ragione sufficiente, benchè questa repugnanza non trova importare la necessità della ragione sufficiente *intrinseca*. Sull'ente poi filosofeggia da Leibniziano e da Volfiano; e se quanto al tempo e allo spazio non li distingue realmente dalle cose stesse, poichè *lo spazio è l'ordine dei simultanei*, e *il tempo l'ordine de' successivi, e dove non sono enti successivi non havvi tempo* (p. 102,103); così rispetto all'ente semplice questo antecede il composto, e se deve aver principio non può averlo che per creazione, la quale importa o vale l'eduzione dell'ente dal nulla (*Eductio entis ex nihilo dictur creatio p.* 101). E qui oppugna materialisti e

(1) Sul proposito del principio di ragione sufficiente messo avanti dal Leibnizio e dal Volfio, nota il Raimondi che già era stato enunciato da Platone nel Timeo così: « omne, quod sit, ratione aliqua fiat est necesse, est enim prorsus impossibile, ut aliquid sine ratione fiet » p. 69,

panteisti che negano la creazione *ex nihilo*, confermando sempre la esistenza del semplice per *creazione*, non solamente *ex nihilo sui*, ma pur *ex nihilo subjecti*, e la sua estinzione per *annichilazione* (p. 111); e rovesciando talune proposizioni Miceliane, dimostra come repugni che l'ente necessario possa farsi contingente (§. 163 p. 117). E però non fa uopo dire con quanta forza eziandio sostenga la pluralità delle sostanze contro l'unico Ente degli Eleatici, e l'unica Sostanza dello Spinoza, il cui sistema dice avere avuti de' recenti fautori in Sicilia, e specialmente *un celebre letterato, buon metafisico insieme e buon cattolico*, come lo disse il Meli, cioè il Miceli (1); la cui parentela collo Spinoza non crede il Raimondi essere punto difficile a scovrire, di maniera chè è da lui accennata per sommi capi nella nota di p. 123, e 124.

Nella Comologia espone le dottrine principali sul proposito a cominciare da Talete a Leibnizio, le cui monadi, meno la virtù rappresentativa delle monadi di quarta classe, anche il Raimondi fa sue, come enti semplici o principi metafisici e sostanze prime o forze, che hanno *virtù* di agire *et ex se sunt in continuo conatu ac actu existunt* (p. 155). E nell'ordine di natura trova possibili tanto intrinsecamente, quanto estrinsecamente, i miracoli; così come il Mondo nel suo essere è perfetto, ma que-

(1) « Quem philosophum Vincentium Micelium fuisse ajunt parochum Monregalensem unicam admittentem Substantiam, aeternam, simplicissimam, et inestensam, quae continua sua modificatione, in qua ejus consistit vita ac novitate, extensionis tantummodo speciem nobis exhibet » p. 123.

sta perfezione non è che il suo ordine e il consentimento delle sue parti e l' adequata manifestazione del suo creatore.

L'anima, ossia *l'aliquid in nobis, quod sui, rerumque extra se positarum sit conscium*, è deffinita *substantia simplex predita vi distinte repraesentandi scipsam, resque extra se invicem positas* (p. 216); onde ebbe ragione Cartesio a dire a noi essere più nota l' anima che il corpo, del quale potrebbe alcuno dubitare , quando il dubbio stesso dell' esistenza dell' anima è argomento della sua esistenza (pag. 169). E l'anima è capace di cognizione *intellettuale, e sensibile*, rispetto alla quale non sa decidersi il Nostro se debba o no accettare la dottrina del sensorio comune, più inchinevole pare alla contraria dottrina della presenzialità dell'anima in tutto il corpo, e a porre le sensazioni nella parte stessa del corpo dove avvenga la modificazione per opera degli obbietti esterni (p. 173). Quanto alle idee, se individuali, si acquistano dall' intelletto per via de' sensi: e quanto alle nozioni universali, che non sono in se esistenti, queste traggono origine dall'intelletto (p, 181) per l'attenzione, l'astrazione, la riflessione e il raziocinio (p. 218). Alle nostre volizioni e determinazioni sono poi necessarii i motivi, senza de' quali mancherebbe o l'appetizione o l' avversione ; ma non inducono alcuna necessità negli atti della volontà, che resta sempre libera (p. 233). Per la semplicità dell'anima basterebbe il solo argomento del pensiero, che già ne prova la sostanzialità; e se si trova con un composto che è il suo corpo , è con questo in commercio non per le cause occasionali del Mallebranche, o per l'armonia prestabilita del Leibnizio; ma per mutuo

commercio e dipendenza dell'anima e del corpo, dotati di capacità o virtù, onde vicendevolmente agiscono e reagiscono per la forza *motrice* dell'una e per la *affettiva* dell'altro, e così degli organi, come del sensorio comune: e questo solamente fu prestabilito da Dio creando forze di opposta natura (1), ma in modo che l'anima agisca sul corpo, e questo sull'anima (p. 216).

L'immortalità dell'anima è dalla natura stessa dell'anima, e così dalla finalità delle cose, e dalla bontà di Dio; nè l'anima potrebbe venir meno, tranne per annichilazione. Che se le anime de' bruti, anch'esse semplici, non sono immortali, questo è perchè mancano di ragione e di libertà, benchè non siano meri automati, ovvero macchine (pagina 245-248), secondo che vollero taluni Cartesiani.

(1) « §, 120. Hoc systema mutui animae et corporis commercii admitti debet.

*Dem.* Hoc systema reddit rationem phaenomenorum quae in animae et corporis conjunctione experiuntur, nec animae et corporis naturæ adversatur; ergo.

Et re quidem vera in hoc systemate admittitur mutua haec corporis et animae dependentia; nam ideo in anima adsunt ideae rerum materialium, quia datur mutatio in organis sensoriis ab objectis externis facta, quae usque ad commune sensorium perveniens, determinat animae vim, hoc est efficit, ut anima potius objectorum in organis mutationem inducentium sit conscia, quam aliorum existentium; et corpus in motibus liberis ab anima dependet immediate, quatenus anima, *per vim motricem*, sed *vi suae volitionis* efficit, ut hunc motum ex pluribus vi suae structurae, ac mechanicae dispositionis possibilibus edat quam alium » p. 214 215.

Nella Teologia naturale prova l'Autore l'esistenza di Dio come essere necessario dalla esistenza del contigente, e dagli altri argomenti delle scuole, fra' quali anche il cartesiano, o *a priori*, già usato da S. Anselmo: e dall'essere necessario argomenta a tutti gli attributi di Dio con rigore strettissimo di logica, fino alla necessaria conseguenza di una religione naturale, tanto interna, quanto esterna, e alla negazione, che è conseguenza dell'Ateismo, sì de' principi del diritto naturale, e sì della obbligazione delle leggi civili (p. 283-287).

Altro oppositore fu eziandio Filippo Rinaldi da Petralia, il quale pubblicando un libretto di Psicologia, impugnava in un' appendice dell'opera il *panteismo di V. Miceli* (1). Il libro del Rinaldi costa di XXXIII Contemplazioni, nella IV[a] delle quali è insegnato che le sensazioni avvengano negli organi speciali, e non in un sensorio comune, e che « Anima tota in toto corpore est, quia ejusdem corporis actus et forma (p. 20) », così come nella VIII[a] che i corpi non sono *realità*, ma « merae existentiae, phenomena, apparitiones, facies, accidentia, species et relationes, quae rationem habent existentiae in realitate, quam nos ignoramus (p. 49); » confortando l'autore questa sua dottrina con un passo dello Spedalieri, nel quale sono ripetute parole e locuzioni proprie del Miceli, cioè « tutto quello che

(1) V. *Novissimum Philosophiae Systema in contemplationes digestum auctore sacerdote Philippo Rinaldi a Petra Superiore. Psycologia, su finem operis hujus Pantheismus Vincentii Miceli de una cum Deo et Mundo isto spirituali substantia ad Auctore eodem impugnatur.* Panormi, MDCCCXLIII.

risulta dalla limitazione non è reale, essendo la limitazione difetto e mancanza di realtà..... l'estenzione, l'impenetrabilità e figura della materia sono fenomeni della varia limitazione (1), » de' termini della Onnipotenza; benchè il Rinaldi non conceda al Miceli che sieno « termini extrinseci Entis vivi ( p. 49 nota ), siccome è insegnato nello *Specimen* del filosofo Monrealese. Nella Contemplazione XII^a l'Autore respinge a proposito del commercio tra l'anima e il corpo le ipotesi ben conosciute nella storia della scienza; e ferma che: « homo ego secundum animam et corpus ago; non anima in corpus nec corpus in animam agit; profecto si anima in corpus, et corpus in animam ageret, unius personae et principii unius meae actiones non forent; sed duarum personarum et suppositorum ( p. 64 ). » Ma è finalmente nella Contemplazione XXIII^a che combatte il panteismo Spinoziano, e il panteismo *spirituale*, come lo dice di V. Miceli, in ventidue Argomenti, con logica in verità assai stringente, e tutti fondati sul principio di contraddizione, e sugli assurdi che ne escono sì per la cognizione umana, e sì per la morale, e la umana personalità.

Sappiamo il Rinaldi avere lasciati inediti altri scritti, e forse tutto il Corso che intitolava *Novissimum Philosophiae Systema*, del quale fa parte questa *Psycologia;* ma niente altro quì ne possiamo citare più estesamente.

Intanto così come oppositori, ebbe pur suoi difensori la scuola del Miceli; e tra questi principalissimo Salvatore Scil-

(1) V. *Esame critico sulle prove del Cristianesimo di Nicolò Freret*, t. II, c. 2. art. 8, § 16.

la de'Minori Conventuali, il quale in un libro apposta, di cui non parliamo perchè l'autore vivente, portò la difesa del principio Miceliano sino a negare che includa il panteismo, siccome è comunemente inteso; bensì potersi dire, se si vuole, *panteismo bene inteso*, perchè conforme alle dottrine dì molti Padri e Dottori cristiani (1).

Ma lasciando la scuola Miceliana, ritorniamo di nuovo ai principii del secolo, e proprio ai sensisti, che non ci mancarono singolarmente nel primo trentennio, finchè detter luogo così come altrove agli spiritualisti ed agli eclettici.

---

(1) V. *I fondamenti del Panteismo cattolico dimostrati da* S. M. Scilla. Palermo (senza data). Questo libro si era cominciato la stampare nel giornale *il Gerofilo Siciliano*; anno I, e II, col titolo *Dissertazione sulla Scienza*. Palermo 1845 e 1846.

CAPITOLO SECONDO

## I Psicologisti.

## Sensisti, Spiritualisti, Eclettici.

Nel libro precedente fu notato come già l'anno stesso che moriva il Miceli, cioè nel 1781, il sensismo del Locke entrava in Sicilia, e disputava pubblicamente in Catania, e s'insediava nello Studio di Palermo. In una bella *Memoria sulla direzione agli studi filosofici novellamente impressa in Sicilia* scritta da Vincenzo Tedeschi Paternò Castello, e pubblicata dal periodico *Lo Stesicoro* di Catania nel 1835, si occupava l'autore in tre articoli, 1° delle dottrine che cominciavano ad aver favore; 2° de' travagli di coloro che alla riforma de' nostri studi filosofici avevano cooperato; 3° della convenevolezza della cominciata riforma: e vi nota sul proposito che sin da principio del secolo taluni insegnanti dietro l'esempio di Benedetto de Agata, e dietro al fervore per gli studi di scienze naturali, si eran fatti seguaci del Locke, del Condillac, del Bonnet; e non prima del 1818 « lo spirito di riforma si insignorì della scuola di metafisica della università degli studi di Catania, e dopo qualche tempo, si manifestò in più scuole di altri paesi dell'Isola (Anno I. v. II. p. 194). » Vero è intanto, come avvisa lo stesso Tedeschi, che « fatto da Darwin e da Cabanis lo specioso tentativo d'offerire la scienza dello spirito umano sotto l'apparato di ragiona-

menti fisiologici, vedemmo alquanti tra noi far buon viso a questa specie di filosofia fisiologica (p. 33): » ma dello stesso modo dopo il Reid e il Kant, il Royer-Collard e il Cousin, si vide mutato l'indirizzo dei nostri studi filosofici, cercandosi conciliazione tra il sensismo e il razionalismo; e si ebbe il buon senso dagli stessi nostri cultori di discipline naturali (come il Ferrara, lo Scinà, il Longo, il Maddem, che da professore di Fisica pur sapeva trovare nella Critica della ragion pura del Kant anche materia per le sue lezioni, scostandosi così dalla filosofia della sensazione) di non creder possibile di chiudersi ne' limiti della fisiologia la scienza dello spirito umano.

« Da qui, notava il Tedeschi, il moderato spiritualismo che regna in più opere di fresco in Catania e in Palermo messe in luce, e più d'ogni altro il saggio consiglio di trattare giusta le verità ortodosse la teologia naturale, nonchè il prudente avviso di cercare in ciò che spettasi alla razionalità il principio morale (p. 35). » Si cominciò pertanto dal Fulci e dal Longo la critica del Locke, del Cabanis, del Robinet, del Gall, dello Spurzheim; si abbandonò *l'angusto empirismo*, accettando le dottrine del Galluppi, che allora pubblicava in Messina i suoi Elementi di Filosofia; e forse prima che in Palermo, l'Università degli studi per lo stesso Tedeschi, il collegio Cutelli pel can. Di Stefano che vi leggeva le lezioni di Laromiguiere, e il Seminario Vescovile di Catania pel can. Corsaro che vi dettava i suoi Elementi di Ideologia temperati a un *moderato razionalismo*, abbandonarono il sensismo per un nuovo filosofare spiritualista; il quale presso al 1830 per opera del Pizzolato, del Carrozza e del Criscuoli in Pa-

lermo, così come per esso il Tedeschi in Catania, prese nome di Ecclettismo, e destò quel moto intellettivo che si vide per tutto in Messina, in Patti, in Taormina, in Acireale, in Girgenti. Al quale rispondeva da Roma Antonino De Luca di Bronte (già alunno di Monreale, oggi cardinale), propugnando « che i caratteri di universalità e necessità, inseparabili dalle razionali nozioni della mente, male si possono conciliare con quelli della sensazione (p. 204); » sì chè potè dire il Tedeschi sul proposito: « pare che la logica di Bacone, e quindi il metodo dell'osservazione e della induzione è a tutti di conforto, e che mentre per molti è tenuta in gran conto e raccomandata la dottrina della scuola di Scozia, altri vengono accennando di volere introdurre quella dei Kanto-Platonici, ed altri una maniera di eclettismo rattemperato da' principii della filosofia frenologica (pagina 205). »

Così va spiegata facilmente la storia che ci condurrà sino alla scuola ontologica, la quale viene appunto fra noi dopo la eclettica.

E cominciando da' primi anni del secolo, il canonico Giacomo Sciacca professore nel seminario di Mazara dal 1767 al 1790 lasciava inedite, morendo nel 1805, le sue lezioni dettate in latino, indi pubblicate da un suo discepolo nel 1838, col titolo *Institutiones Philosophicae, opus posthumum* (Pan. typogr. Diarii letterar.) Ma, oltre il *proemio* e i *prolegomeni*, l'opera dello Sciacca divisa in V libri, cioè il 1° della *percezione*, il 2° del *giudizio*, il 3° del *raziocinio e dell'argomentazione*, il 4° *dell'uso della logica*, non comprende che solamente la Logica o meglio le Istituzioni logicali. All'anima sono date dallo Sciacca

due facoltà principali, cioè l'intelletto per il conoscibile, e la volontà per l'appetibile; e la filosofia era per lui la scienza universalissima comprendente tutte le scienze, siccome sue parti. La cognizione poi naturale all'uomo non si estende se non a quelle cose che si percepiscono o pel senso, o per la interna conscienza, o per la ragione, che tira sue deduzioni e dal senso e dalla conscienza. « Quae sensu attingimus sunt corpora; quae percipimus interna conscientia, sumus nos ipsi, seu animae nostrae; quae tandem ex corporum et animorum nostrorum existentia deducimus, sunt veritates ad corpora et animas nostras pertinentes, et insuper existentia Dei naturae auctoris, et alia ad Deum spectantia (p. 8). » Da questa triplice materia della percezione, obbietto del senso, della coscienza, della ragione, lo Sciacca tirava le parti principali di tutta la filosofia ossia della scienza umana, cioè Dio, l'anima, i corpi; le quali parti fanno la Teologia naturale, la Psicologia, la Fisica. E questi pochissimi accenni bastano a darci nello Sciacca un bravo oppositore del sensismo, che allora dominava nelle scuole, prevenendo può dirsi il Galluppi nella dottrina che oppose l'illustre napolitano al sensismo del Condillac e all'idealismo del Kant, co' sensi e colla conscienza, colla esperienza e colla riflessione della sua Psicologia empirica e Psicologia pura. La *idea* pel filosofo Mazarese è *rei alicujus in mente repræsentatio*, non ha nulla di corporeo, quasi *in cerebro depicta*, anzi « improprie concipitur tamquam res distincta menti repræsentans rem externam, ac si esset ejus imago (p. 16): » e questa di quel tempo era dottrina assai elevata.

Così contro le dottrine sensiste di falsa libertà ed ugua-

glianza scriveva pure due anni dopo che lo Spedalieri aveva pubblicato il suo libro, il conte Sebastiano Ayala da Castrogiovanni, ministro della repubblica di Ragusa presso la Corte di Vienna, un'opera *Della libertà e della uguaglianza degli uomini e de' cittadini con riflessioni su di alcuni dommi politici* (1793), in francese; e lo Scinà avvertì come il nostro pubblicista « entrò ne' più astrusi e reconditi argomenti di gius naturale e pubblico, mostrò loro in che riporre si può la libertà civile e la civile eguaglianza, e prevenne, quel che è più, co' principii e col ragionamento, le lezioni infallibili che già ha insegnato all' Europa l'esperienza, e il tempo. » Nè molto va lontano dall'Ayala per gl' intendimenti del suo libro Antonio Pepi, il quale nel suo *Trattato dell'inegualità naturale degli uomini* (Venezia 1771, — Palermo 1777) si propose combattere il Rousseau, fermare la superiorità della mente, sopra i fatti e il numero, ritornando al concetto platonico anzi pitagorico, oggi rinnovato col principio elettivo de' governi rapppresentativi, della aristocrazia dell' ingegno e della virtù, sotto il nome di impero dei saggi e signoria de' filosofi. Il Pepi pone a principio fondamentale che fine dell'uomo sia la felicità, ma questa trovarsi nella virtù; ed è notevole che tra' primi forse il Nostro avvisò come già Epicuro fosse stato franteso, se non calunniato; tesi che oggidì si è sostenuta da taluni storici di Filosofia. Intanto, gli studi del diritto pigliavano molta voga, e Carmelo Controsceri professava nell'Ateneo palermitano giurisprudenza naturale, diritto pubblico, ed etica; e ne dava fuori in più volumi nel 1791-93 e 1802 le *Istituzioni di Giurisprudenza naturale*, nelle quali con ordine e chia-

rezza disposte e dettate, non trovi molta profondità di speculazione, o novità di sistema, ma ti appaga la sodezza del ragionare e l'onestà de' principi seguiti dall' autore. Nato il Controsceri in Naso, trovò buona accoglienza in Palermo, e fu dopo il bolognese Marco Antonio Vogli, il secondo professore che salì la cattedra di diritto naturale e di etica, fondata da M.r Gioeni nel 1782, e arricchita di premi annuali pe' giovani che la frequentassero.

Il Controsceri nel t. 1 delle sue Istituzioni da un trattato preliminare *dell' Uomo* e *delle sue facoltà*: e pone nell' Uomo « tre principali facoltà, che lo costituiscono un essere ragionevole ed intelligente; la facoltà di sentire, la facoltà di pensare e la facoltà di volere (p. 17), » le quali studia largamente in esso primo trattato. Benchè poi fossero entrate nell' Isola le dottrine de' sensisti francesi, e de' materialisti dell'Enciclopedia, il Nostro oppugna la deffinizione della sensibilità data dall' Helvezio, e sostiene che « la sensibilità è una facoltà che non può appartenere alla semplice materia, a cui repugna la percezione e il pensiero; ed assurde sono le pretenzioni de' materialisti, i quali per dedurre le loro strane conseguenze, l' hanno attribuita alle fibre organiche solamente, e l' hanno resa in tal maniera una facoltà fisica e materiale (p. 18). » Così siccome per gli altri sistemi, il sensismo veniva tosto fra noi temperato, anche prima che uscissero libri elementari di filosofia informate alle dottrine del Locke e del Condillac; e però non pone il Controsceri il bene dell' uomo nel piacere, o nell' utile, ma in ciò che è conforme al fine di nostra natura, la cui legge è la Volontà del Creatore, la quale è appunto « il principio co-

stitutivo di ogni nostra obbligazione, e la vera causa efficiente adeguata della moralità delle nostre azioni (t. 1° P. II. p. 28) », Seguace dell' Heineccio, il nostro giurista tiene a formola universale del Diritto naturale: *fa, o tralascia ciò che per amor dovuto a Dio, a te, al prossimo, devi necessariamente fare o tralasciare* (p. 50). Se il fine dell' azione umana è il *Bene*, questo « in quanto ci perfeziona, è l' oggetto universalissimo dell' *Amore* ». Erano queste del Controsceri Istituzioni di Diritto Naturale, che, se ben da lontano, pur ricordavano pel fine del *Bene* in cui era posta la felicità, e pel mezzo dell'*Amore*, le Istituzioni del Miceli, e però le nobili tradizioni delle nostre scuole filosofiche.

Così Alberto Corrao, prete messinese e prof. in quella Accademia Carolina, pubblicava eziandio nel 1812 i *Principj della naturale Giurisprudenza*, con chiarezza, dice lo Scinà, con ordine e con semplicità, accordando essi principi colle verità rivelate, sicchè il suo diritto di natura è, secondo che ad alcuni pare, una specie di apologia della nostra Religione (1). »

E altra operetta di *Principj di Diritto Naturale* pubblicava nel 1813 in Palermo Giuseppe Donzelli, fondati sul principio fondamentale che « i sensi, e la ragione sono i soli mezzi accordati dalla natura per conoscere il vero, o ciò che sembra esserlo; » e che « le sensazioni dandoci la prima cognizione delle cose, sono la base de' giudizii e de' raziocinii, e servono l' intelletto per fargli conoscere le prime tracce del vero e dell' onesto (p. 11-19). » Il

(1) Scinà, *Prosp. della st. letter. di Sicilia nel sec. XVIII*. t. III. c. 5.

fine dell' uomo è posto dal Donzelli nella *felicità*, e la legge o norma come giungere a questo fine, nella *retta ragione*; dalla quale coll' obbligazione è dato il diritto, che è « la facoltà di agire, o il mezzo che ci accorda la natura per ottenere ciò che è necessario alla nostra felicità (p. 45); » la quale debba intanto essere unita a quella degli altri, si che « non ha niente di comune il sistema della felicità con quello della forza (p. 47). » Se non che, questi *Principj di Diritto Naturale* portano per Appendice un *Piano Analitico d' Istituzioni Metafisiche* (p. 129 e segg.); e da questo *Piano* possiamo bene intendere quale indirizzo già pigliavano fra noi gli studj filosofici in que' primi anni del secolo presente. Il Donzelli vagheggia una *Istituzione di metafisica sul gusto di Locke, Condillac, Bonnet,* e meglio analitica, che sintetica, partendo dalle sensazioni che sono « i primi elementi delle nostre cognizioni (p. 131). »

Onde è che propone di cominciare dal trattato delle sensazioni, stante chè « tutte le nostre idee si riducono alle sensazioni (pag. 133); esaminare le idee semplici o le idee composte, siano *sensibili*, siano *astratti* o *intellettuali*, ma non mai innate; trattare delle facoltà dell' anima, « distinte in facoltà di conoscere, e facoltà di volere (p. 136) »; e in un terzo trattato poi discorrere del linguaggio in generale, e delle parole particolarmente come segni delle nostre idee (pag. 139). » L' ultimo trattato sarebbe la Logica come disciplina della mente a « ben dirigere la facoltà di conoscere ne' giudizii, e nei raziocinii (pag. 142). » Del quale *Piano* l' autore potè solamente dare il trattato di *Logica* o *elementi dell' arte*

*di pensare* (Pal. 1818); operetta scritta con molta chiarezza e buon ordine, e con idee anche più larghe del *Piano* citato; perchè qui dà ad oggetto dello studio del filosofo *Dio, l' uomo*, e *l' universo*, e *la filosofia* è *la cognizione del vero acquistata per mezzo della ragione.* Fra i precetti logici del nostro troviamo questo col quale conchiude l' Autore il suo libro, cioè: « l' analisi è il mezzo il più facile e il più sicuro che noi abbiamo per conoscere la verità. Essa forma gli spiriti giusti, e può sola rimettere nel diritto sentiero coloro che se ne sono allontanati. I maestri della verità l' hanno sempre usato con molto profitto, ed hanno richiamato gli uomini dagli errori al vero, perchè nelle loro ricerche hanno sostituito gli oggetti sensibili agli astratti, l' esperienza alle sottigliezze, e l' esame all' Autorità (p. 102). » Era già la scuola del Condillac, arrivata sino a noi.

Una delle opere più voluminose di argomento filosofico che si fosse pubblicata nel primo ventennio del nostro secolo, è certamente la *Theo-Antropo-Phisia* di Domenico Romano-Miceli, nato in Alcara nel 1753, e morto in età di presso a settant' anni nel 1823. Il Romano Miceli, prete e dottore, consumò metà di sua vita (1) in questa sua *Theo-Antropo-Phisia ovvero l' uomo nella fattura*, *negli stati e rapporti*, *ricavato mediante l' analisi e la sintesi dalla storia e dalla scienza della natura* (Palermo vol. 8, 1815-1821); opera in verità che contiene fisica, fisiologia, psicologia, morale, e per di più cosmologia e teologia,

(1) V. *Giornale di scienze, letteratura ed arti per la Sicilia;* t. 1. p. 195. Pal. 1823.

ma confusamente e con molta pretenzione e poca perizia di linguaggio. Comunque sia, abbiamo in quest' opera, così come nello specchio dell' opera dell' ab. Saguti pubblicatò nel 1814, l' indirizzo che avevano preso gli studî filosofici dopo l'entrata delle novità francesi cogli scrittori dell' Enciclopedia, anche presso taluni del Clero che non appartenevano alla scuola Miceliana. A un amico del Romano-Miceli parve quest' opera, siccome si legge in una lettera premessa al vol. 1°. tale da poter fare il vanto del paese che vedeva « pubblicata per la prima volta una soda filosofia (p. II.): » ebbe l' opera anche opposizione da parte de' revisori della stampa, la cui libertà invocava l' autore dal Parlamento di quel tempo (p. 128); ma un' opera che costò tanta fatica all' Autore non ottenne il favore che questi ne sperava e gli amici gli auguravano, più per la imperfezione della esposizione, che per difetto di conoscenze naturali, di studî psicologici o morali. La stranezza del linguaggio contribuì pure a disgustare i lettori dagli otto volumi di questa *Theo-antropo-phisia* del nostro Romano-Miceli. L' opera è divisa in due Parti; la prima *Antroplastia*, in quattro volumi, la seconda *Noo-antropo-logia*, in tre volumi; oltre a un volume nel quale « propongonsi avanti le basi e il prospetto che servono d' introduzione a tutta l' opera. » E in questa Introduzione tratta l' autore di Dio, del Mondo, dell' Uomo, e di un *albero enciclopedico analitico sintetico delle conoscenze umane*, nel quale dovrebbe tutto essere compreso dalla storia naturale alla teologia, dalla creazione alla redenzione, come « la scienza e la storia di tutte le cose naturali, sacre e civili (p. 150). » Ad esempio poi delle dot-

trine filosofiche e del linguaggio dell' Autore intorno a Dio, al Mondo e all'Uomo, riferiamo dalla detta Introduzione questi passi cioè: « L'Essere affermar di se stesso che è ed ha essenza propria; e negar di se il non essere; il non essere negar di se medesimo che è; escludere da se affatto l'essere, e non avere propriamente essenza...... l'Essere formando il contradittorio del non essere, ossia del nulla, è un Essere necessario, la cui essenza è necessaria, ed è necessità che colla necessaria essenza abbia necessaria esistenza..... perchè se l'Essere non esiste, esister deve il non essere, lo che è assolutamente impossibile..... L'Essere dunque è un Essere da se, avente essenza ed esistenza da se medesimo. Quindi può veramente denominarsi Asessere-Asesistente; perchè ha solo Aseità, e da lui solo sono tutti gli esseri e l'esistenza non necessaria di quei che esistono..... Inoltre fra l' Essere e il non essere non può darsi altro Asessere medio. Quindi l'Asessere esistente è unico ed è solo immenso....... Così tutti gli esseri che da lui sono ed esistono, essendo circoscritti nell'essere e nell'esistenza loro, movonsi e vivono in lui; ond'Egli col proprio Essere e colla sua reale esistenza è onnipresente a ciascheduno di noi e a tutte le cose, (c. I. § 2. 3.) ». E fermandosi alla natura divina, conchiude: « Iddio dunque è una Mente-Spirito da sè vivente: intendendo per Dio — Spirito-Mente = Forza unica non composta di parti—indivisibile—incorruttibile Aseviva: cioè avente Conscio—Senso, e Intelletto e Volontà: tre distinte Proprietà—tre divine Sussistenze—tre divine Persone sussistenti in essa: e operative in essa Unico atto con permanenza presente, immutabile, senza successione

—cioè la vita eterna—ossia il complesso delle loro interne operazioni che costituiscono la vita immortale permanente in essa medesima (p. 20). »

« Il *Qui est*-Asessere-Spirito Fortissimo Asevivente-verità: Via: Fonte di vita: Carità: Sommo bene: Beatitudine: Luce vedente, e Lume sapiente, che vede e comprende nel suo senso-conscio, e nel suo Intelletto entro di se l'altezza de' tesori della sapienza e della scienza, e tutti gli Esseri, e le cose possibili, colla volontà che procede da Entrambi; volle senza coazione e senza necessità manifestarsi con un modo ineffabile, ed ottimo di creazione nel Principio. In Dio spirito in cui sussistono conscio senso, e intelletto e volontà, evvi consiglio, e potestà di volere: ove trovasi consiglio, e potestà di volere, sta sempre in silenzio il caso; la necessità si asconde, e non scorgesi il fatalismo: lo spirito che ha intimo consiglio, e potestà di volere, spira ove vuole, e nella maniera che vuole: or laddove sta salda la piena potestà di volere ivi è brillante la scelta: ove si fa scelta, si ha potere di deliberare: e chi opera con scelta, e con deliberazione, costui possiede piena libertà nell' operare. Quindi Iddio Spirito per l' onnipossente suo Verbo, di sua libera volontà fece venire al di fuori di se immutabile, e non soggetto a cangiamenti in se stesso, e senza accadere in lui alcun' ombra di vicendevolezza, e di mutazione, quegli Esseri e cose soltanto come nel GRAN CONSIGLIO delle tre divine Persone volle, scelse e decretò fin dall'eternità. Onde Essi tutti di uno in uno ricevettero de' cangiamenti integrali, passando dal suo Essere semplicemente, e dal nulla di propria esistenza, in comparsa ad esistere fuori

di lui, a moversi, e a vivere in lui, secondo l'essenza, le proprietà, le leggi, e modi, la serie, e il tempo, e i rapporti, con cui ciascuno di essi fu carattarizzato, e con alti disegni connesso nella Massa generale dell'Universo. Onde fu fatta, ordinata, ed eseguita ogni cosa magnificamente con rettitudine, e con giustizia, nella fortezza, nella sapienza, e nella bontà della Forza aseviva-Iddio uno-trino vivente. »

Quanto all'anima, ei dice lo Spirito umano essere « Una viva Forza avente sensitività vitale-conscia, da cui ingenita generando si emana un lume d'intelligenza-Intelletto: e procede d'ambidue emanativamente la Volontà: tre proprietà distinte una dall'altra, sussistenti nell'unica indivisibile viva Forza spirituale umana; » Quindi Iddio a fare la individua natura dell'Uomo vivente counì in essa tre forme sussistenti; cioè la viva forza mentale, la forza sensitattiva motabile, e il corpo.

Il vol. 2°, col quale comincia l'*Anthroplastia ovvero fattura e vita dell'uomo animale*, tratta a principio (sez. I. c. 1.) degli « elementi adinamici ossia basi materiali primitive, e forze elementari dinamie differenti, che Iddio plasmò in forma organizzata di uomo animale » e con la chimica, fisica, embrogenia e fisiologia sono combattuti i materialisti, e i sostenitori della generazione spontanea. E così nel vol. 3° continua la trattazione della *vita sensittativa vegetante* dell'uomo, conchiudendo contro il materialismo che « pretende la sostanza cerebrale sensiente e il suo centro sensitivo operare a guisa della mente umana. (1).

(1) In questa conchiusione, che sostiene il *Me vivo* « elemento

Nel 4° intanto comincia la *vita sensitattiva ontognostica*, esposta in un trattato ben ampio di fisiologia e di zoologia comparata; e nel V la *vita sensitattiva-moti-spontanea*, che è una statica e dinamica animale; così dando fine alla *Anthro-plastia*, per dar luogo alla *Noo-Anthropologia* divisa in tre volumi, che comprendono una psicologia, e una morale filosofica e teologica, nella conchiusione della quale nuovamente incalza l'autore la confutazione dei materialisti e degli atei.

Non possiamo negare all'autore il merito di un disegno larghissimo enciclopedico in questa sua *Theo-Antropo-Phisia*; nè acume di mente ad attuarlo il meglio che potette: la persecuzione certamente fu o sciocca o ingiusta; e sotto altre forme, la sua opera avrebbe avuto quella fama, che altre scritture di minore ardimento vediamo aversi acquistata, ma essere intanto mancata al buon prete Domenico Romano Miceli.

Ma nel tempo stesso che Melchiorre Gioja favoriva nelle parti superiori d'Italia il sensismo della scuola francese,

immateriale che opera la vita animale » l'autore accusa il R. Revisore Can. Paolo Santangelo, di averlo tacciato di insegnare dottrine « contrarie alle verità di nostra credenza », impedendo così la stampa dell'opera: e lo incolpa della paralisi sofferta pei gravi dispiaceri, e della dispersione di « tre volumi in foglio manoscritti » che il revisore diceva aver consegnati a persona da lui non conosciuta. Confutato il revisore nel v. 1° capitolo IV, qui lo invitava a rispondere alle prove che l'autore dava delle sue dottrine. E però al vol. IV è premessa la relazione de' revisori ecclesiastici, e di un altro R. revisore, il canonico Mondini.

in Sicilia Giuseppe Accordino pubblicava nel 1822 in Messina tre volumi di Elementi di Filosofia, la cui partizione tosto ti dà a vedere come l'autore sia appartenuto alla scuola del Condillac e del Tracy. Nasceva l'Accordino in Patti a 25 febbraro del 1777 da Girolamo e da Marianna Bonsignore, e fu educato giovinetto in quel seminario Vescovile; nel quale, non ancora ordinato prete, tenne a concorso la cattedra di retorica; finchè nel 1812 si ebbe nello stesso seminario l'insegnamento di filosofia insieme a quello di fisica e matematica. Di severi costumi e di molta dottrina ornato, fu eziandio eletto parroco e canonico di quella Cattedrale; anzi fu onorato della prima dignità del capitolo che è il Priore, e fu Vicario generale di M.r Gatto, che il voleva suo compagno nella visita della Diocesi.

Fra tanti ufficii mantenne corrispondenza di lettere co' dotti Siciliani del tempo, lo Scinà, il Casano, M.r Grano, e coll' illustre filosofo Pasquale Galluppi; e avrebbe compito tutto il corso di Filosofia, se non lo avesse rapito ai viventi la morte, mentre attendeva a dar l'ultima mano al trattato dell'*etica* (ultima parte della sua opera), il dì 17 di agosto del 1830, nella già fresca età di cinquantatre anni. La Parte prima (Messina 1822) del corso di Filosofia elementare del nostro Accordino comprende la *Ideologia*, trattata ben largamente, e colla temperanza italiana; per la quale se da una parte non accoglie la dottrina Kantiana intorno al tempo e allo spazio, nè manco d'altra parte sa ridurre tutte le facoltà alla sensibilità, di guisa che *pensare* e *sentire*, giusta il detto del Destutt-Tracy, sieno tutt'uno (v. Sez. 1ª cap. V.—cap. XIII. p. 66).

Insegna il Nostro che la memoria, il giudizio, la volontà dipendano come da prima fonte dalla sensibilità; ma non accetta da' sensisti francesi ch' esse si riducano a *sensazione trasformate*: anzi nettamente ci avvisa: « il Tracy si mostra tanto persuaso dell' assoluta identità tra pensare e sentire, che lo ripete pressocchè ad ogni pagina. Noi non pertanto, malgrado il rispetto che professiamo a' due cennati illustri scrittori (Condillac, Tracy), ed agli altri dello stesso avviso, non possiamo farne a meno di non opporci; per essere i loro pensamenti, su questo particolare al lume della più sana ragione affatto insostenibili. Diciam dunque *pensare non è sentire*: Le facoltà intellettuali, le quali insieme formano un tutto, cioè la nostr' anima, non lascian di essere talmente distinte una dall' altra, che confonderle sarebbe un portare la più inestricabile confusione nello sviluppo delle operazioni dell' intelligenza nostra, dinegare i fatti i più semplici, i più evidenti, i più irrefragabili (p.66-67)». Prova pertanto le diverse facoltà del ricordare, del giudicare, del volere, non potersi confondere col sentire; nè tutte le *operazioni dello spirito* potersi ridurre a *sensazioni trasformate*; ma accoppia alla sensazione il giudizio, che non è de' sensi, e così fa venir su la notizia degli obbietti della nostra cognizione. I quali hanno una realità obbiettiva, nè sono mere modificazioni subbiettive; perchè l' *io* nello stesso sentimento delle sue modificazioni « ha un termine, un limite al di là del quale cessa di sentirsi (p. 115) », e questo limite che si oppone all' *io*, è la realtà obbiettiva, o del *non io*. Quanto poi alla idea e realtà di Dio, il nostro autore procede alla cartesiana, cioè ponendo « a

base del nostro raziocinio la nostra esistenza (p. 156) » e da questa salendo alla causa prima dell'esistenza, « ad un primo essere, che assoluto, necessario, eterno, immutabile, esiste da se medesimo, cioè *Dio* (157). »

La parte seconda è della *Grammatica generale* (Messina 1826), ed importantissimi sono i capitoli che trattano della natura e della origine del linguaggio; rispetto alla quale il nostro Autore non segue punto la ipotesi propugnata da' filosofi sensisti che il linguaggio sia stato d' invenzione o d' arte umana, bensì accostandosi molto alla teorica oggi detta de' *tipi fonetici* o delle radici, si tenne a quella della *onomatopea* « dalla meccanica conformazione dell' organo vocale »: e tutto ciò per la questione della possibilità: quanto al fatto, i bambini non parlano se non sentono parlare, e il primo uomo parlò per ispeciale favore di Dio, che il creò pensante insieme e parlante. Linguaggio, Discorso, Scrittura, sono così sottilmente e logicamente studiati, che ben può dirsi questa Parte degli Elementi di filosofia dell' Accordino una cotal filosofia della Grammatica e delle lingue. Tutta la Parte terza, infine, comprende la *Logica* (Messina, 1830), o l'*arte del ragionare*, così come la *Ideologia* è l'*arte del ben pensare*, e la *Grammatica* quella *del ben parlare*. Precede il trattato una breve storia dell' arte logica, la quale pel nostro Autore insieme colla Ideologia e colla Grammatica forma una sola scienza; stante che « le tre fondamentali operazioni dello spirito, il ben pensare, il ben parlare, ed il ben ragionare, nè deggiono, nè possono gir disgiunte, se voglionsi ottenere veri e felici progressi nel perfezionamento delle nostre facoltà intellettuali (p. 27) »; e tutto l' insegnamento si

attiene singolarmente ai precetti del Locke, quantunque non vanno perdute, siccome *utili nelle dispute*, le regole sillogistiche di Aristotile, e le *varie forme del raziocinio*. Quello poi che in altri Corsi si ha o nella Metafisica, o nella Teologia naturale, è dato qui in questo trattato di Logica, e doveva esser certo compiuto nell'*Etica*, sotto il titolo di Principj delle scienze di raziocinio puro (Cap. VI), e Principj delle scienze di raziocinio misto che riguardano gli esseri corporei (Cap. VII), e gli esseri incorporei (Cap. VIII), e la Causa prima, Dio (Cap. IX): e con bell'ordine sono esposte le ragioni della induzione e della deduzione, dell'autorità, e de' metodi, o confutate le fallacie dell'errore, e chiariti i vizi del ragionamento.

Senza l'*Etica* non può dirsi compiuto questo Corso di filosofia elementare; ma nei tre volumi che ne abbiano pubblicati c'è quanto basti a conchiudere come il nostro siciliano, benchè seguitasse ne' principj fondamentali la scuola sensista, sapesse intanto con sapienza correggerla; e siccome avvenne fra noi del Cartesianismo e del Leibnizianismo, così possiamo dire essere avvenuto del sensismo, cioè che quì dovette temperarsi, e trovare oppositori ne' suoi seguaci medesimi.

Oppositore infatti della filosofia sensistica fu il can. Carlo Rodriguez di Lipari, erudito di bella fama, il quale leggeva nel 1840 un lungo *Discorso* all'accademia Pontaniana di Napoli intorno alle dottrine filosofiche dell'abb. Condillac, « creatore di una nuova Ideologia, che niun'altra potenza vedendo nella mente all'infuori della sensazione, produsse il sensualismo che seco pur tragge il materiali-

smo. » Nelle teoriche Condillacchiane scuopre il nostro Rodriquez « lo empirismo più mostruoso, che tende in ogni conto a distruggere qualunque attività nello spirito, con delle teorie che spargono densissima caligine sulle questioni più rilevanti di metafisica, e sulla esistenza dell'anima. » Il Rodriquez avverte: « l'ab. di Condillac non essere un materialista » ma confondendo « la facoltà sensitiva cogli organi, gli organi con le facoltà dello spirito, la organizzazione con la natura dell'uomo, » conseguenza legittima di siffatta dottrina essere appunto il materialismo: e fa notare come dal Condillac non fu sviluppata, ma adulterata la dottrina di Aristotile e di Locke intorno alla origine delle idee; stante che queglino dissero non vi sono idee innate, questi han detto l'anima non ha facoltà innate..... Una dottrina che partorisce da' sensi le facoltà dello spirito, non è uno sviluppamento e perfezione a quella recata dai predetti filosofi; è una dottrina nuova, anzi all'altra contraria. » Pertanto, approva il giudizio del Jouffroy sul proposito, e riprova quello dello Schelling (forse non a ragione), che vede nel sensismo del Condillac occultarsi l'idealismo, anzichè come giudica il Nostro il più grossolano materialismo, da paragonarsi a quello di Epicuro, di La Metrie, dell'Holbach, dell'Elvezio. Questo discorso era come una *prolusione* ad una sua opera che l'autore annunziava sulla Logica del Cordillac; alla quale opera accenna in questa nota del discorso, che mi piace riferire, non essendo stata più oggi pubblicata la detta opera. Faceva sapere adunque il nostro. « Ho di già fornito sin da gran tempo un lavoro che porta per titolo *L' Empirismo confutato da se medesimo*, ossia Saggio cri-

tico ragionato sulla Logica di Condillac, la cui pubblicazione è stata da particolari circostanze attraversata, ma vedrà or ora la luce. Essa è divisa in quattro capitoli: 1. la logica non può basarsi sullo studio della organizzazione e dei suoi effetti: 2. la teoria di Condillac che riduce le idee a sensazioni e nega le idee astratte e universali, è falsa. Essa tende a nascondere l'attività dello spirito nella formazione delle idee: 3. il sistema di Condillac sulle facoltà dell'animo è falso, perchè riduce lo spirito ad una perfetta passività, e distrugge tutte le sue potenze: 4. la dottrina dell'Autore intorno alle cause della sensibilità e della memoria è falsa. Essa ci porta a conchiudere contro la esistenza dell'anima» (1). Se non che, in un altro Discorso *Sulla filosofia delle scienze*, espone il Nostro appunto i suoi principii intorno alla cognizione umana, trattando delle *fonti della verità* e delle *sorgenti* dell'errore; e ferma per primo che « i sensi e la ragione sono le due vaste sorgenti delle nostre conoscenze, e dal loro esercizio bene o mal diretto nasce la verità o l'errore. » Il Rodriquez parteggia pel metodo sperimentale psicologico a modo degli Scozzesi, e conchiude il § *delle fonti della verità* con queste parole: « Osservare e non immaginare, analizzare e non definire; tale è il solo metodo filosofico che possa estendere le umane conoscenze ed accelerarne i progressi » (p. 25).

(1) V. *Giornale di Scienze, lettere ed Arti per la Sicilia*, vol. 72 anno 19 Pal. 1841 p. 4: nel quale Giornale è pure pubblicato l'altro *Discorso sulla filosofia delle Scienze* letto all'Accademia medesima nello stesso anno.

Ma sovratutti furono nominati fra noi negli studi filosofici il Carrozza e il Pizzolato, prima di dar luogo al Mancino, al Tedeschi, e al D'Acquisto.

L'ab. Michele Carrozza, nato a Palermo circa il 1774, ove moriva a 3 aprile 1841, fece i suoi studi nelle scuole del seminario Arcivescovile (1), ed ordinato sacerdote, si dedicò all' insegnamento filosofico con molto ardore, e fu professore interino di filosofia, quantunque per poco tempo, nella R. Università. Lasciò una voluminosa opera col titolo: *Analisi dell'intendimento umano*, cominciata a stampare, per disposizione stessa dell'autore, dopo la sua morte; ma restata sospesa non si sa per qual ragione, sì che non possiamo qui farne esposizione (2). Un biografo del Carrozza

(1) Nella Continuazione della Storia del Seminario di Palermo di m.r Giovanni Di Giovanni, che si conserva ms. nella Biblioteca di esso Seminario, così ne scrive il Narbone:

« Due altri ebbesi (il Seminario Arciv.le di Palermo) non volgari scienziati nella persona di Nicolò Carioti, e di Michele Carrozza. Questi, entrato alunno fra noi per via di concorso, riuscì profondo filosofo, e compose un grosso volume di questa facoltà, in cui sviluppava con ampiezza, esaminava con critica tutti i sistemi finora comparsi in filosofia. Non avendo potuto per morte mandare a luce questo voluminoso trattato, legò agli eredi 300 ducati per tale effetto.

Fu egli uno dei nuovi socî dal governo medesimo nominati per la restaurata Accademia palermitana di Scienze e belle Lettere nel 1832. »

(2) Fra' Mss. acquistati dalla Biblioteca Comunale dagli eredi del fu Agostino Gallo si è trovato un volume di scritti di Filosofia morale del Carrozza: ma non ci è paruto molto impor-

ne fa molta lode (1): ma non favorevole avviso ne da il Narbone nella sua *Bibliografia sicola*, (v. 2° p. 367). Però di quest'opera abbiamo pubblicato un lungo *Articolo filosofico sull'abito* nel Giornale di Scienze, lettere ed arti per la Sicilia (t, V. p. 28, 121, 256 Pal. 1824), e giudicando da questo articolo possiamo dire che l'autore dava saggio di molto valore nelle osservazioni psicologiche; e non ritenendo le dottrine de' *principj innati o teoretici o pratici o estetici* riferiti per lui all'abito, e creduti *disposizioni ingenite* per la ignoranza degli abiti « che in noi si sono formati nell'età dell'infanzia » e delle differenti cagioni che han potuto produrli; » può anche conchiudersi che appartenne alla scuola psicologica che si oppose al materialismo, ma restò tuttavia nel sensismo, o in quel mezzo nel quale troviamo in Francia il Laromiguiere, e fra noi di Sicilia l'Accordino, il Rodriquez, il Donzelli. Alla stessa scuola che era fatta da'tempi stessi, appartenne E. Ortolani che dava fuori nel 1824 un trattato *sul Piacere* (nel Giornale di Scienze, lett. e arti etc. t. VI. anno II) e G. Tortorici, autore di un operetta filosofica, oltre ad altri scritti, e G. Liardo col suo scritto *Degli originali principii delle umane cognizioni*, pubblicato nello stesso Giornale del 1824.

tante. Il Cousin intanto siccome si vedrà dalle sue lettere nell'Appendice, faceva insieme col Mancino, col Romano, e col D'Acquisto, anche buon conto del Carrozza.

(1) V. *Cenno biografico sull'ab. don Michele Carrozza* di G. Di Martino nel *Giorn. di Scienze, lettere ed arti per la Sicilia*, v. 73 p. 49. Pal. 1841.

L' abate Francesco Pizzolato, nato in Palermo quivi morto sessagenario circa il 1850, fu per lunghi anni dedito all' insegnamento di lettere latine e italiane, e lasciò onorato nome nelle scuole Normali allora dette di S. Anna, e in privati Istituti, ne' quali fu maestro. Ma, oltre alle lettere coltivava con molto ardore le discipline filosofiche, e di lui abbiamo due opere l'una pubblicata, l' altra restata inedita, cioè: *La Introduzione allo studio della Filosofia dello spirito umano* (Palermo 1832), e gli *Elementi di Ideologia*, con data *Palermo 7 ottobre* 1828, vol. in fol. ms. della Biblioteca Comunale di Palermo, segnato 2Qq H, 154, tutto di carattere dell' autore. Questi lavori del Pizzolato appartengono al tempo che dopo il fervore della scuola Miceliana, e il po' di favore trovato dal sensismo, si faceva sentire il bisogno di un filosofare più nobile e più largo, e per certuni s' inclinava all'eccletismo spiritualista che fioriva in Francia, per altri a un tale Psicologismo che precorreva già all'Ontologismo di tempi a noi più vicini. Il nostro Pizzolato inclinò verso l'eccletticismo, e i sei *Ragionamenti* che compongono la sua Introduzione citata (1), combattendo sempre il sensualismo in nome della conscienza, sono intesi a confer-

(1) Ragionamento I. dell' esistenza ed origine della filosofia dello Spirito umano; II. dell'utilità della filosofia dello Spirito umano, III. dell'utilità ed importanza della filosofia dello Spirito umano, IV. della certezza della filosofia dello Spirito umano, V. soluzione del problema — Necessità di promuoversi fra noi la filosofia dello Spirito umano, VI dell'oggetto della filosofia dello Spirito umano.

mare quanto in Francia avevano fatto contro la dottrina dei sensi il Royer-Collard, il Cousin, il Iouffroy, il Damiron. Come studii di preparazione a una filosofia dello spirito umano, questa Introduzione è a tenersi degna di lode, siccome pur pregevole è da dirsi l'altro lavoro inedito della *Ideologia*, ordinato in Lezioni, le quali assommano sino a quindici. La lezione I$^a$ è d'Introduzione a tutta l'opera; la II$^a$ delle facoltà semplici e primitive, la III$^a$ della memoria, la IV$^a$ del giudizio, la V$^a$ della volontà, la VI$^a$ delle facoltà composte e secondarie, la VII$^a$ del modo onde arriviamo a generalizzare ogni sorta di idee, la VIII$^a$ della idea della personalità, la IX$^a$ del modo come arriviamo a scoprire l'esistenza de' corpi, la X$^a$ del modo come arriviamo a scoprire alcune proprietà de' corpi, la XI$^a$ della misura della proprietà dei corpi, la XII$^a$ dei vari gradi di attività di nostra intelligenza, la XIII$^a$ dell'abitudine, la XIV$^a$ degli istinti, la XV$^a$ dei segni. Queste lezioni secondo avvisa l'autore nella lezione 1$^a$ hanno per materia *lo studio dei fenomeni intellettuali compresi nell'* IO PENSO, ovvero la investigazione della natura o delle relazioni del pensiero, delle sue leggi, della certezza della nostra cognizione. La sensibilità è la facoltà prima per la quale noi e abbiamo conscienza di noi, e conoscenza delle cose fuori di noi; è la sensazione è tale per l'anima, la quale nel cervello *trasmuta* il movimento de' nervi che hanno ricevute le impressioni de'sensibili in sensazioni. Il nostro Pizzolato in questa Ideologia può dirsi meno avverso che nella Introduzione, alle dottrine del Tracy e del Condillac; segue più che altri il Laromiguiere; e può aversi per quello che ritiene della scuola scozzese e del nuovo avvia-

mento della eclettica, come un mezzo fra i due l'Accordino e il Mancino (1). Del quale fa uopo, così come del Tedeschi, trattenerci lungamente, stante l'insegnamento filosofico siciliano essere stato per più anni rappresentato da' due illustri professori della Università palermitana e della catanese, senza intanto andare scarsa di lode pur quella di Messina, nella quale sin d'allora insegnò colla parola e cogli scritti l'illustre professore, a cui già vivente, auguriamo tuttavia anni lunghissimi.

Vincenzo Tedeschi Paternò Castello nasceva in Catania il 15 dicembre del 1786, da famiglia illustre per nobiltà di sangue e d'ingegno. Sin da fanciullo attese con ardore agli studi, nè potè esserne distolto dalla cecità che il colpì appena si trovava su' tredici anni; anzi arricchì tanto la sua mente pur di severe discipline, che a trent'anni, cioè nel 1814, vinceva a concorso la cattedra di fisica nella Università Catanese, dalla quale per merito era nominato nel 1817 all'altra di Metafisica, succedendo al Privitera (2),

(1) Il Poli nel *Supplim. IV al Manuale di storia della Filosofia* del Tennemann, dice del Pizzolato che « segue il doppio metodo dell'*osservazione* interna ed esterna o della *coscienza*, e forma della filosofia una scienza del *solo fenomeno* (§. 426). E il Pizzolato stesso aveva esposto lo scopo del suo libro nel *Giornale di Scienze Lettere ed Arti*, an. X. t. 32 p. 49.

(2) Domenico Privitera, canonico del Duomo, e professore di Logica nella R. Università degli studî di Catania, nato nel 1758 moriva nel 1833 in una sua villetta in S. Giovanni La-Punta. Ma era stato già dal 1800 professore nella Università, nella quale era succeduto al De Agata suo maestro, e ne aveva continuate le dottrine appartenenti alla scuola del Locke e del

e portando a quell'insegnamento *lo spirito di riforma* che scosse come fu detto « le menti de' nostri addormentati nell' apatia di un angusto empirismo (1). » A sostenere poi questa riforma, intesa a sollevare la scienza delle teoriche sensualiste, compose il suo libro degli *Elementi di filosofia* dati alla luce nel 1832, precorrendo agli *Elementi* di Salvatore Mancino e alla *Filosofia fondamentale* di Benedetto d' Acquisto. Altri scritti minori pubblicava il Tedeschi, dalla *Lezione sull' anima umana* (1828) alle *Prenozioni di Grammatica generale applicata alla lingua Italiana*, e al lavoro sull' origine e sulla formazione delle lingue (1847) Ma, dopo la terribile tragedia del 6 aprile 1849, quando in mezzo ai furori della soldatesca napolitana che' s'impadroniva di Catania, il vecchio filosofo perdeva, a una volta, penetrata la strage nella sua famiglia, parenti, moglie, figli (2); il Tedeschi restò a

Condillac. Pare che lasciava il posto al Tedeschi all'occasione che nel 1817 M[r]. Gravina lo chiamava a Direttore degli studî nel seminario dei chierici: ma sino al 1824 recitava nella gran sala della R. Università di Catania una Prolusione all' anno scolastico 1824-1825, pubblicata in Palermo nel 1825. Lasciò poche cose edite, e per lo più Elogi, Sermoni, Orazioni. V. *Effemeridi scientifiche e letterarie*, anno III, p. 366-369. Gennaro febbr. marzo 1834; e *Biografie degli uomini illustri Catanesi del sec. XVIII per* V. PERCOLLA, p. 379. Catania 1842-1844.

(1) V. *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia*, n. 33.

(2) La terribile scena del 6 aprile 1849 è riferita con parole stesse del Tedeschi estratte dalle *Memorie secrete*, dal figlio dell'illustre uomo il Sig. Ercole Tedeschi Amato, sopravvissuto a quegli orrori.

vivere solo *per dolersi e piangere amaramente*; e così visse nella riverenza di tutti e nell'amore affettuosissimo dei suoi scolari sino ai 4 di aprile del 1858, quando fra il compianto universale rendeva la sua anima a Dio.

Della vita e delle opere del Tedeschi hanno scritto molti, e specialmente con larghezza il Maugeri (1), e il figlio Ercole Tedeschi Amato nella *Vita* premessa alla 2ª edizione (1861) degli Elementi di Filosofia dell' illustre Catanese; e nulla è da aggiungere a quanto è stato detto, tranne che in qualche scritto di giovane autore siano stati presentati gl'intendimenti del Tedeschi tutt'altro di quello che furono. Lodarono il Tedeschi vivente il Cousin, il Galluppi, il Gioberti, il Mittermaier. Il Galluppi specialmente, il quale dice il nostro filosofo *profondo* e *dottissimo*, nota che, se, come il Cousin e il Rosmini, il *valente* professore di Catania aveva accettata la prima parte della dottrina critica, ne aveva pur rigettata la seconda (2). Appena era uscita alla luce l'opera del nostro filosofo, ne scriveva nelle *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia* (nov. 1833, 1834) Emerico Amari; e sopra lo spirito di quel libro notava: « un moderato spiritualismo congiunto con assai speculazioni trascendentali, il buon senso scozzese, e poche idee sperimentate col criticismo Kantiano, in una parola il moderno eclettismo, ecco lo spirito che ci sembra dominare l'opera del Tedeschi »: la quale nuova maniera di filosofare « tentata in Germania,

(1) V. *Orazione funebre del Cavaliere Vincenzo Tedeschi Paternò Castello, letta addì 7 Aprile* 1858. Cat. 1858.

(2) V. *Lettere filosofiche*, p. 300. Nap. 1830.

magnificata in Francia, e di fresco penetrata in Italia, il nostro Autore ora accenna introdurre in Sicilia (p. 127) ». Quanto poi a metodo, seguiva a notare l'Amari, come il Tedeschi procedeva dalla osservazione psicologica, o da'*fatti di conscienza*, a costruire la psicologia, la ideologia, la logica, la morale, distinte in filosofia speculativa e filosofia pratica. E questo metodo era pur dal critico raffrontato con quello del Cousin, con le dottrine del quale eziandio sono riscontrate le dottrine del Tedeschi; siccome col Villers, e con la logica del Soave alcuni passi della ideologia e della logica del Nostro. Ma insieme alla critica severa che fa l'Amari dell' opera del Tedeschi, è sempre confessato che con quel libro il Tedeschi introduceva in Sicilia una nuova maniera di filosofare, che l'Amari diceva *riformato kantismo*; e che aveva « certamente un grande e sicuro bene alla filosofia recato, avvegnachè coll'affaticarsi a distinguer quel che nel pensiero v'ha di proprio, d'immutabile e costante, e quel che più direttamente dal senso deriva vario e mutabile, ha scosso la mente de' nostri addormentati nell'apatia d'un angusto empirismo, e colle speculazioni razionali li ha spinto alla meditazione (*Effem.* cit. t. VIII. an. II. p. 137-138) » Si chè nel proemio dell'anno III dello stesso periodico Siciliano, scritto da Antonio Di Giovanni, si fa lamento che la filosofia avesse pochi cultori; ma dagli *Elementi* del Tedeschi si diceva « assai ben si argomenta come questa scienza si va in Sicilia dal sistema del sensualismo di Condillac e Tracy allontanando, mentre a quel si avvicina del moderno ecclettickismo (p. IX. 1834) ». Il lungo esame fatto dall'Amari, e quel poco che anche da noi si disse del libro

del Tedeschi in un nostro libretto sugli studî filosofici in Sicilia (1); ci fa lasciare da parte la 1ª ediz. degli Elementi del filosofo di Catania; per fermarci piuttosto a dir qualche cosa della 2ª edizione *con molte aggiunte e correzioni fatte dall'autore*, venuta fuori in due volumi in Catania nel 1861.

Questa seconda edizione tiene lo stesso ordine della prima, senza però quel che di confusione che ci trovava l'Amari. È divisa adunque in tre parti, cioè, la 1ª dei fenomeni che manifestano lo sviluppo e lo esercizio delle facoltà e dell'anima; la 2ª delle facoltà dell'anima; la 3ª dell'applicazione delle facoltà ai loro oggetti. Onde la parte 1ª tratta delle idee, de' sentimenti, degli atti volontari: la 2ª delle facoltà conoscitive e delle affettive, e del loro sviluppo ed esercizio, e del soggetto cui appartengono le facoltà di sentire, di pensare, di volere: la 3ª della ricerca della verità, e della coltura intellettuale, morale, estetica. Nel quale disegno sono veramente racchiusi, come diceva anche l'Amari, « i principii di tutta la metafisica, e le più gravi questioni d'ideologia, ontologia, logica; scienze che sono fondamento a tutte le altre » (p. 186, *Effem.* cit. an. III).

Si addimanda pel Tedeschi *idea* « tutto ciò che nostra mente in se stessa apprende e ne forma o può formare l'oggetto intorno a cui si occupa, applicando la facoltà di conoscere o di pensare; *sentimento* ogni movimento affettivo, come un appetito, un desiderio, un'affezione ec. che

(1) *Sullo Stato attuale e su' bisogni degli Studî filosofici in Sicilia*, p. 43-44. Pal. 1854.

imprime o tende ad imprimere peculiare direzione alle facoltà nostre; ed alla perfine *atto volontario* ogni azione che parte da noi medesimi, o che in noi ha suo principio e sua ragione. Alle *idee* perciò, ai *sentimenti* ed agli *atti volontarii* possiamo ridurre i principali fenomeni, che han luogo in noi, che diciamo *fatti di conscienza*, e che per sensi sensibili in talune circostanze si manifestano (vol. 1. p. 28) ». E considerando partitamente le forme e le maniere delle *idee*, de' *sentimenti*, e degli *atti volontarii* »; quanto alle idee insegna che secondo loro natura si distinguono in *semplici* e *composte*, *rappresentative* e *non rappresentative*, *assolute* e *indeterminate*, *necessarie* e *immutabili*, *contingenti* e *mutabili*; e fra le necessarie, accostandosi al Kant, pone « le idee di spazio e di tempo, di causa e di effetto, di sostanza e di accidente, di sussistenza e d'inerenza, di unità, pluralità e totalità, di necessità e di contingenza, (p. 33, v. 1.) » distinzioni che richiamano alla mente le categorie kantiane della logica e della estetica trascendentale. Di più, le idee di sostanza, di forza e di cagione « appartengono alla categoria di quelle che diciamo necessarie od essenziali all' intendimento umano ». Conciossiachè, « la idea di cagione suppone mai sempre la idea di forza, vale a dire ciò per cui una cosa ha potenza di produrre un' altra, e la forza o la potenza suppone ciò cui essa appartiene, e però l' essere o cosa esistente da sè, o per sè..... la idea di sostanza è indispensabile per apprendere oggetto reale e permanente rivestito di un certo numero di qualità e che bisogna distinguere da ciò che è fenomeno. Anzi tolta la idea di sostanza è impossibile comprendere ciò che è corpo, ciò che

è anima, ciò che è Dio. Nè alcuno può mai comprendere che cosa sia agente, se non comprende sostanza dotata di una forza messa in esercizio (p. 35) ». La nostra mente è fatta da natura idonea a percepire il finito e l'infinito, il relativo e l'assoluto, donde le idee di efficienza relativa e finita, e di efficienza assoluta ed infinita: e così « i concetti di *sussistenza* e d'*inerenza* sono la condizione indispensabile per intendere la esistenza dell'essere come soggetto di un certo numero di qualità e di attributi, cioè per vedere qualche cosa che esiste per sè, e riguardare ogni qualità ed ogni attributo mancante della circostanza di esistere per sè, ed essere affezione e dipendenza da un altro. Ed è in aperto che sarebbe impossibile il giudizio mancando queste idee; giacchè l'idea, ch'entra come soggetto, debbesi percepire come sussistente o esistente per sè, e l'idea che entra come attributo, debbesi percepire come inerente, o come esistente in un'altra (p. 36) ». Nè meno necessarii sono i concetti di *unità*, di *moltiplicità* e di *totalità*, quali « forme ideali, di cui nostra mente riveste quante cose essa apprende ».

Per la ragione poi, che è la facoltà dell'assoluto, « oltre alle idee che si riferiscono a questi esseri, onde siamo attorniati e che diciamo idee degli oggetti sensibili o degli enti fisici; esistono in noi la idea *psicologica* o di noi stessi e dell'anima nostra, la idea *cosmologica* o dell'universo, e la idea *teologica* o dell'essere eterno principio e ragione di ogni esistenza (p. 40) ». Così pur l'obbietto a cui sono riferite queste idee di nostra mente, può avere tre distinzioni; poichè « è facile intendere che noi conosciamo tre specie di realità, e che le idee de' corpi e

della riunione di questi costituiscono la conoscenza della *realtà obbiettiva estrinseca e sensibile;* le idee che ciascuno di noi ha di se stesso la conoscenza di una *realtà subbiettiva intrinseca* ed *intelligibile;* e le idee di tutto ciò che appartiene allo essere eterno, la conoscenza di una *realità estrinseca* ed *intelligibile* (p. 41) ». Con questo l'Autore, quasi temendo del formalismo kantiano, fa le idee obbiettive, « considerate in quanto a ciò cui sono riferite »; quantunque « considerate relativamente alla loro origine », le idee sensibili avrebbero origine da' sensi esterni, che « sono gli apparecchi, per i quali ci è dato avere conoscimento di qualche cosa distinta da noi (p. 51) »; ma le altre idee non vengono per la via de' sensi, bensì dall' « applicazione del raziocinio ai fatti di conscienza »: ed è chiaro « che nostra mente non è limitata alla sola capacità di sentire sensazioni, o di provare modificazioni con conscienza alla occasione di speciali impressioni, cui sono acconce più o diverse parti del corpo nostro (p. 53) »; ma « fa uopo riconoscere in noi più sorgenti di conoscenze », e non mai derivarle da uno stesso principio, il quale non potrebbe dare insieme idee relative e contingenti, e idee assolute e necessarie. Le idee che si riferiscono alla scienza della quantità e della relazione, non sono da' sensi, ma appartengono all' intelletto; « perchè nè il concetto di unità, nè i rapporti di uguaglianza e disugguaglianza, di maggiore e di minore, sono da ridursi tra' prodotti immediati del senso (p. 97) ». E però, data dalla natura stessa dei fatti una diversa origine alle idee, l' Autore discorre specialmente « delle idee che derivano da' sensi; delle idee fornite dalla spontaneità intellettiva e dalla coscienza; e

delle idee finalmente che formansi dalla mente sottoponendo a peculiari intellettive operazioni le idee in qualunque modo acquistate (p. 59 e segg.) ». Noi non possiamo seguire il Tedeschi in tutta questa indagine della derivazione delle idee, nella quale si scorge sempre l'intendimento di camminare tra il Condillac e il Kant, e tenersi nella via medesima che già batteva il Galluppi, colla moderazione propria della filosofia italiana. Ma non possiamo passarci dalla teorica de' *sentimenti*, che segue alla precedente delle *idee*, col metodo stesso e co' fini medesimi.

I sentimenti significano lo *stato operoso* delle facoltà nostre, benchè questo stato ora debba dirsi passivo, ora attivo, a seconda che la causa sia fuori di noi, ovvero dentro di noi. Siccome varie sono le facoltà, così sono varii per natura i sentimenti, dall'istinto al piacere sino al dovere, che è portato dal sentimento morale, e alla religione che è posta per natura dal sentimento religioso. Taluni poi dei nostri sentimenti hanno impulso dall'esterno, tali altri non dipendono « nè da esterne impressioni, nè da conscenza di qualsivoglia cosa (p. 194 e segg.) » Che se il nostro filosofo dà tanta parte ai sentimenti, non è a scordare quanta pur ne dia alla ragione e alla intelligenza; e anzi che dare il sentimento materia alla ragione, siccome ha voluto un moderno filosofo critico italiano, la ragione e i sentimenti forniscono insieme l'edifizio di nostra cognizione, come termini coefficienti, non quali dipendenti l'un dall'altro.

Lo stesso metodo e lo stesso scopo è mantenuto nell'altra teorica, che è l' ultima della Parte prima degli Ele-

menti del filosofo Catanese, degli *atti volontarii*, i quali sono prima considerati in quanto alle loro proprietà, indi in quanto ai loro rapporti, e finalmente in quanto alla loro *origine*: e in questa considerazione l'autore si mantiene sempre spiritualista, combattendo la dottrina « che tutto nella natura essendo prodotto per una serie di cagioni le une alle altre legate con indissolubile vincolo, debba la stessa cosa aver luogo per ogni atto di nostra mente; ch'essendo del pari facile prevedere i fenomeni fisici, e i fenomeni morali, questi come quelli aver debbano un intimo incatenamento, e perciò essere al modo stesso necessario; e che avendo i fenomeni del sentimento e del pensiero lor ragione nelle proprietà organiche modificate in ciascun sistema, e perciò nelle viscere e negli apparecchi del corpo nostro alle leggi dello eccitamento subordinati, gli atti della volontà esser debbono necessariamente determinati e prodotti da cagioni soggette a leggi di necessità (p. 249). » I motivi sono pel Nostro « condizioni necessarie allo esercizio del libero arbitrio » non ragioni efficienti e necessarie degli atti volontari: sono « semplici impulsioni ad agire, e non già forze che assolutamente e necessariamente ci trascinano (p. 251). » Ma, poichè i fenomeni già esaminati, le idee, i sentimenti, gli atti volontarii, hanno qualche cosa di comune, che è l'affezione del piacere e del dolore; l'autore non lascia di trattare di proposito con belle considerazioni sì del piacere e sì del dolore. Dopo ciò si ferma sulle *leggi di credenza* che sono naturali al nostro spirito, e sopra cui si fonda l'esperienza; e finalmente viene alla espressione delle idee, de' sentimenti, degli atti volitivi, cioè all'uso dei segni che già considera

coll'ordine stesso tenuto nelle indagini e negli esami precedenti.

Queste leggi di credenza si manifestano in « un certo numero di fatti come primitivi, cioè di fatti, de' quali non puossi dare spiegamento, ed ai quali molti altri si legano »; sì che « considerando la natura della credenza alla nostra propria esistenza, e la difficoltà di trovare un fatto che ci fornisca la ragione di cosiffatta credenza, sentiamo il bisogno di considerare questa maniera di credenza come un fatto primitivo ed elementare della umana intelligenza (p. 823) ». Non pertanto il fondamento della cognizione della esistenza nostra e delle cose fuori di noi, è tutto poggiato sopra questo fatto naturale, spontaneo, primitivo della credenza; non ammesso il quale « non sapremmo intendere come provando una impressione noi tantosto ne rapportiamo la modificazione in noi generata a qualche cosa fuori di noi, e con pienissima convenzione crediamo ch' esiste questa quale si sia cosa, cui si dà il nome di corpo (p. 284) ». Si aggiunge l'opera della ragione al fatto spontaneo; si aggiunge come sua materia la testimonianza de' sensi; e da ciò la credenza ha sue leggi razionali, nelle quali ha sua parte la *costituzione* stessa di nostra mente, e sua parte la esperienza: le quali leggi primitive, « elementi della nostra ragione, fondamento delle nostre affermazioni, universali e immutabili e necessarii, (p. 291) », benchè si attuino posteriormente alla esperienza, « pure da questa non promanano, e sono generati in virtù di speciale attitudine di nostra mente (p. 292) ». La fede alla testimonianza altrui, è anch' essa pel nostro autore un fatto di queste

leggi proprie del nostro spirito: di maniera che dobbiamo « vedere nello insieme di siffatte leggi un saggio provvedimento della natura; conciassiachè possiamo argomentare che, siccome le nostre conoscenze le une si acquistano per la immediata applicazione delle facoltà nostre ai loro oggetti, e le altre per l'altrui testimonianza, o per la istruzione e la tradizione; così veniva bene trovarsi nello spirito umano i principii di due maniere di leggi di credenza, l'una relativa alle verità che da noi stessi conosciamo, e l'altra relativa alle verità che per via di altri apprendiamo (p. 298) ».

Dopo l'esame di tutti questi fenomeni, il Tedeschi si occupa della loro espressione pe' *segni*, e di « quale e quantà è la influenza de' segni sullo esercizio e lo sviluppo delle facoltà nostre (p. 313) », massime della parola: a proposito della quale il nostro Autore insegna, che « l'uomo ha parlato, perchè ha ricevuto l'istinto, onde è portato a fare uso de' segni orali, e che ha avuto il destro di recare a tanta perfezione la favella, perchè è un essere intelligente e libero (p. 318) ». Colla quale dottrina gia precedeva di molti anni la spontaneità del linguaggio del Renan, anzi dello stesso Damiron, da cui l'ebbe il Renan, guastandola un poco. E l'uomo, secondo il Tedeschi, « si ebbe l'uso della parola, perchè fu fatto da Dio idoneo a formarsi una lingua, cioè perchè da Dio si ebbe la potenza a tale uopo necessaria. Dire che Dio diede all'uomo la potenza di formarsi una lingua, non è meno importante e sublime che il dire che Dio insegnò l'uomo a parlare (p. 330) ».

Così ha fine la prima Parte dell'opera che discorre

dei fenomeni che manifestano lo sviluppo e lo esercizio delle facoltà dell' anima; e comincia col vol. II la Parte seconda, che tratta appunto *delle facoltà dell' anima.*

Le facoltà dell'anima « sono le effettive e reali condizioni della possibilità di conoscere e di operare:... e avendo mente ai fatti che rivelano un intimo rapporto tra la organizzazione del corpo, e il principio cui appartengono il pensiero, il sentimento e la volontà, puossi affermare essere le facoltà (almeno nello stato presente) forze risultanti dalle proprietà dell'essere immateriale, e da quelle che appartengono alla organizzazione del sistema nerveo (p. 4). Non accetta pertanto il nostro filosofo le dottrine esclusive de' materialisti, e degli spiritualisti eccessivi; nè le teoriche che vogliono ridurre tutte le facoltà ad unica facoltà: e però come nelle facoltà c'è tutto l'uomo, così fa uopo riconoscere più facoltà, « sulla considerazione che fenomeni diversi da cagioni diverse si derivano (pagina 7) ».... Quindi oltre alla *sensibilità*, « che è la capacità di accorgersi delle impressioni fatte su certe parti del corpo nostro da cagioni o esterne od interne, abbiamo a distinguere un triplice ordine di facoltà, cioè l'intelletto, il sentimento, e la volontà. Diciamo *intelletto o facoltà intellettiva o facoltà di conoscere*, lo insieme di quelle proprietà di nostra mente in virtù delle quali è possibile venire in conoscimento di noi stessi e delle altre cose; *sentimento o facoltà affettive o facoltà di appetire*, le varie attitudini a patire bisogni, desiderii, affezioni, e *volontà o facoltà di volere*, la potenza di agire con iscopo e fine determinato (p. 7). » Studia pertanto minutamente e con ordine queste diverse facoltà, che sono come la potenza

de' fenomeni studiati nella parte prima dell'opera; espone a proposito i varî sistemi dei filosofi sia antichi, sia moderni; e tenendosi sempre fermo al suo principio della personalità umana costituita da due nature spirituale e materiale, psichica e fisica, rassoda con belli argomenti la libertà della volontà « da ogni necessità intrinseca »; e non dimentica di notare le principali cagioni « che accelerano o ritardano lo sviluppo e lo esercizio delle facoltà dell'anima » come sono appunto i *segni*, l'*educazione*, i *costumi*, le *leggi*, i *governi*, la *religione* i *climi*, il *suolo*, gli organi stessi del nostro corpo che servono alla manifestazione e allo esercizio delle facoltà dell'anima.

Nelle quali considerazioni l'autore porta molta penetrazione e finezza di giudizio non comune; e ti si dà a vedere versatissimo in molte discipline naturali e morali. Indi conchiude questa trattazione delle facoltà con un capitolo *sull'essere cui primitivamente appartengono le facoltà di sentire, di pensare, e di volere* (p. 151 e segg.), cioè sull'*Io*; e propriamente sulla sua attività, unità, sostanzialità, semplicità, immaterialità. Combatte con molti argomenti anche fisiologici i materialisti, che vorrebbero confondere quest'*Io* o l'anima coll' organismo o con le sue funzioni; e conchiude, attesa la sua natura, alla immortalità di tanto soggetto, che non può soggiacere alle leggi stesse della materia, alla quale non partecipa, anzi si oppone.

Nella Parte terza finalmente, ultima dell' opera, si discorre *dell'applicazione delle facoltà ai loro oggetti* e però delle *regole da osservarsi nella ricerca della verità*: ed è un bel trattato di arte logica e anche retorica, senza le forme scolastiche, ma disposto con bell'ordine, e ricco di

molte profonde e accurate avvertenze. Pel nostro filosofo osservazioni, sperimenti, ragionamenti debbono procedere insieme; e in fatto di metodica segue principalmente Cartesio, Bacone, Locke, de' quali ricorda le massime; facendo giovarsi l'un l'altra la deduzione e la induzione, quantunque inclini giusta il suo sistema più all'uso della seconda che della prima (p. 208 e segg), o meglio al procedimento dell'analisi che della sintesi.

E colle regole logiche l'Autore dà pure delle regole per istudiare ed imitare il bello; di guisa che nella esposizione di queste regole va compreso un trattatino di estetica. Fedele ai suoi principî, il Tedeschi stabilisce per primo che « l'attitudine a sentire il bello e compiacersene, a discernere e percepire il perchè, e d'onde venga questo diletto, ed a moltiplicare gli oggetti meglio acconci a produrre un tale sperimento, è una di quelle, che a peculiari primitive disposizioni si legano; perciocchè nell'umana natura non vi ha cosa forse più universale del piacere, che proviene dal bello (p. 283) ». E però discorre del gusto e della educazione estetica, esamina talune dottrine di scrittori di estetica e di arte, e fa maraviglia, come privato del senso della vista da fanciullo, abbia potuto il nostro filosofo discorrere così profondamente delle ragioni dell'arte e del bello sia naturale sia arteficiale, e dare canoni di critica che richiedono eziandio l'esperienza de' sensi, fra quali, come senso estetico per eccellenza, la vista.

Non sarà negato certamente che l'opera del Tedeschi non abbia i suoi difetti o in certe dottrine, o nella trattazione: ma se questi difetti furono severamente notati

dall' Amari, quando la prima volta venne alla luce, fu eziandio notato, e non potrà mai disconoscersi, che col Tedeschi, tosto seguito da altri, gli studî nostri filosofici poterono stare a pari di quelli che altrove si facevano; e se non è tutto dovuto al Tedeschi, che cominciò ad insegnare fin dal 1817, il movimento che fra noi si era destato dopo il 1825; è certissimo che ebbe il Tedeschi parte principalissima nel nuovo indirizzo, che fu dato allora a questi studî.

La Commissione di pubblica Istruzione, ed educazione in Sicilia già sin dal 1821 avvisava che disponeva la compilazione di nuove Istituzioni d' Ideologia, e di Matematiche, e però potevano provvisoriamente i professori invece delle Istituzioni, già ufficiali, del Soave, leggere le Istituzioni del Galluppi: indi nel 1826, due anni prima che il Tedeschi pubblicasse la sua Lezione *Sull' Anima umana* (Catan. 1828), a proposta dell' ab. Scinà la Commissione mandava fuori un *programma* pel quale s'invitavano i coltivatori di studî filosofici « a presentare un *Corso d' Istituzioni ideologiche per uso delle scuole* » colla promessa che il Manoscritto giudicato il migliore tra' presentati per la *materia*, per l' *ordine* e per la *lingua*, sarebbe stato pubblicato a spese della R. Università degli Studî di Palermo e adottato per le scuole di Sicilia.

I primi a presentarsi all' invito furono il canonico Gaetano Mondini, l' ab. Michele Carrozza, il p. Ignazio Li Donni professore della facoltà nell' Università, il sacerdote Salvatore Mancino ch'era professore di Filosofia nel Seminario Arcivescovile, e l' abb. Francesco Pizzolato; ai quali indi si aggiunsero il sacerdote Salvatore Calcara,

professore di Teologia dommatica nel Seminario Arcivescovile, il p. Benedetto D' Acquisto de' Minori Riformati professore di Filosofia nel Collegio di S. Rocco, il sacerdote Angelo Mignano da Carini, e il sac. Giusto Sugati da Misilmeri. Fatto l'esame delle opere presentate da una Commissione speciale, furono restituiti i Mss. perchè dai loro Autori fossero meglio ordinati; e fu dato tutto l'anno 1830 a poterli di nuovo presentare alla Commissione di pubblica Istruzione. Al secondo esame si presentorono solamente il Mancino, il D' Acquisto e il Calcara, e con essi « chiese ed ottenne che fosse aggiunta l' opera sua già stampata il signor Vincenzo Tedeschi professore di Logica e Metafisica nella R. Università degli Studî di Catania (1) ».

Fa maraviglia come non si fosse presentato a quel concorso il sac. Antonio Criscuoli, che allora suppliva nell'insegnamento di filosofia il professore titolare Li Donni: ma anch' egli il Criscuoli era di que' tempi uno de' coltivatori più fervidi delle discipline filosofiche, e critico severo di tutto quanto in materia di filosofia si pubblicava nell'Isola, sì che, lasciato all'Amari il giudizio sull'opera del Tedeschi, sono del Criscuoli i giudizi poco o nulla benevoli che si leggono ne' periodici del tempo intorno alle opere del Pizzolato, del Mancino, e del D'Acquisto (2).

(1) V. le notizie officiali sul proposito date dall' ab. Benedetto Saverio Terzo segretario della Commissione di pubblica Istruzione, nel *Giornale di Scienze Lettere ed Arti*, anno XV, vol. 52, p. 96-99. Palermo 1835.,

(2) V. *Effemeridi Scientifiche e letterarie*, anno I, t. IV, p. 224

Nè di soli articoli critici, ma pur di scritture originali di filosofia era autore il Criscuoli (1), un po' partigiano del Soave, ma sempre spiritualista, e uno di quelli che segnavano il passaggio dalle scuole sensiste a una ideologia spiritualista; oltre alla nobiltà di certe teoriche e di certe prove che il Criscuoli traeva da' suoi studi teologici, ai quali meglio che ai filosofici, dovette la cattedra di teologia dommatica nella R. Università palermitana; portando in questo insegnamento se non originalità di metodi e di attinenze, ordine e chiarezza invidiabile. La quale cosa qui mi compiaccio ricordare, come gratitudine a maestro che mi portò singolare affezione.

Se non che, i nuovi studì filosofici s'informavano all'ecclettícismo, cui allora dava buon nome Vittorio Cousin; e sia per la materia, sia per la forma, fu scelto come miglior testo per le scuole fra le opere presentate del Calcara, del D'Acquisto, del Tedeschi, il libro del Mancino; libro che senza dubbio appartiene alla scuola eclettica che si diffondeva da Francia anche in Italia, se pure un

e segg. Novembre 1832. An. II. t. VI. p. 260 e segg.—*Giornale di Scienze, Lettere ed Arti.* An. XIII, vol. 52, p. 278 e segg. Dicembre 1835.—Anno XIV, vol. 55, p. 76. Luglio 1836. Il Pizzolato rispondeva alle censure del Criscuoli nel t. XLI dello stesso Giornale, rispondeva pure il Mancino colle lettere a B. Poli; ma non so che abbia pure risposto il D'Acquisto.

(1) V. *Giornale di Scienze Lettere ed Arti,* vol. 45 e 46, anno XIV; e vol. 56, p. 72, ove è un giudizio sopra un opuscolo del Criscuoli *Sul modo come si acquista cognizione della esistenza de' corpi.*

ecletticismo proprio Italiano come avvisa il Poli, uno dei principali di questa scuola, non era già cominciato in Italia, prima che uscisse con tanto rumore dalla Scuola normale di Parigi.

E però, la storia dell'ecclelticismo in Europa, nato e morto nella prima metà del secolo che corre, non può passarsi di Salvatore Mancino, qualunque siasi il posto che gli si voglia concedere; e noi, lontani da passione, benchè militanti con altra scuola, siam lieti di poter rendere al nostro siciliano quel debito onore che i tempi negligenti di tutto che non fosse turpe guadagno o ipocrisia di bieche ambizioni, lascerebbero altrimenti dimentico e suggellato nel silenzio del sepolcro.

Nato il Mancino sul cominciare del 1802 da umili parenti, trasse i primi anni nello studio delle lettere conveniente a giovanetto che s'indirizzava allo stato ecclesiastico, e di filosofia non seppe più di quanto poteva impararsene o su' libri del Condillac fatto italiano, o sugli altri del Soave, tenuti come testo nelle nostre scuole.

La scuola sensista siccome si è detto era entrata in quegli anni eziandio nell'Isola, venuta un po' meno la scuola Miceliana per l'opposizione che si ebbe in Palermo, e per quelle accuse che le si facevano in privato ed in pubblico di idealismo e di panteismo (1). Ma, dopo il 1817 già perveniva sino a noi la bella fama che si andava acquistando il giovine professore succeduto nella Facoltà delle Lettere al Royer-Collard, e si leggeva avidamente intorno al 1820 quanto

(1) V. il nostro opuscolo *Dom Deschamps e V. Miceli*. n. II. pagina 30. Pal. 1866.

poteva aversi a mano di quelle fervorose lezioni di filosofia e di storia della filosofia, che o gli scolari o il Cousin istesso già mandavano alle stampe. E il Mancino, chiamato ad ammaestrare nella scienza i giovani educandi del monastero benedettino di San Martino delle Scale presso Palermo, era preso del nuovo filosofare del maestro francese; e, raccogliendo in quella dimora nel solitario chiostro, confortatovi dal suo carissimo Nicolò Maggiore, archeologo e storico di bella fama che ivi pur dettava a quegli alunni lezioni di letteratura (1), i suoi studi e le sue meditazioni; già ordinava un corso elementare di filosofia, che, ritornato a Palermo, esponeva dapprima a voce nel Collegio di Santo Rocco, e poi, eletto a leggere filosofia nel Seminario Arcivescovile, pubblicava in due volumi ad uso degli alunni confidati al suo ammaestramento. La onorevole rinomanza che gli diedero fra noi e fuori questi *Elementi di filosofia*, il cui 1° volume era pubblicato nel 1835 e il secondo l'anno appresso nel 1836, fece tosto avere al Mancino pel concorso sopra citato la cattedra di Logica e Metafisica all'Università palermitana: la quale già dal 1836 tenne sino al 1863; quando piacque a chi fu posto a reggere la pubblica Istruzione rimuovere il professore canonico, e lasciar così vuota, senza curare di rimostranze, nè dare orecchio alle domande che si facevano per chiamare un concorso, la cattedra che tuttavia aspetta il suo professore titolare. Si disse allora che il Mancino aveva con se il torto di es-

(1) V. la Dedicatoria alla IV ediz. palermit. degli *Elementi di Filosofia*. Pal. 1846.

sere stato dal giugno 1858 sino al maggio del 1860, uno della Consulta di Stato di Sicilia; si disse che rinnovate le cose pubbliche doveva quella cattedra avere professore che appartenesse ai nuovi tempi, e non un prete; si disse infine con maligno giudizio, che le cattedre son beneficio che dispensano i ministri, e però tocca a loro vedere chi debba stare o no; e mentre queste cose si dicevano e la cattedra intanto era disputata, e la stampa giornaliera ne portava pubblico giudizio, il Mancino era riconosciuto professore *emerito*, e così ritornava a vita privata, inteso solamente al ministero ecclesiastico e all'ufficio di canonico alla Cattedrale, al quale per ventiquattro anni non mancò mai di attendere lodevolmente.

Di vita e di maniere assai modeste, fu il Mancino di parola franca e semplice nell'insegnare, di animo sempre uguale cogli amici, delle faccende pubbliche un po' aborrente, di portamento più dignitoso che no, di giudizio moderatissimo, ossequioso con tutti.

Antichi amici ebbe il Maggiore, il D'Acquisto, il Romano, il Tedeschi, il Maugeri, e il convegno filosofico cui fu assiduo era quello tenuto in casa del cav. Antonino Franco, cultore nobilissimo delle discipline filosofiche (1), e rispettabile assai per le più alte dignità civili sostenute e per fermezza di propositi. Col Poli, col Bonelli, col Longo, col Galluppi, col Cousin, tenne per molti anni preziosa corrispondenza di lettere; delle quali riferiremo

(1) Del Franco si sta mettendo in ordine un volume di varii scritti, per lo più di filosofia, da' quali si vedrà con quanto studio seguiva il cammino contemporaneo della scienza.

nell'Appendice come prova a questo breve discorso le più importanti che vagliano a confermare il nostro giudizio.

L'ultimo anno che fu alla cattedra, il Mancino aveva dettate le sue lezioni per lo più intorno alle dottrine Hegeliane (1); e già, pregato a raccoglierle, era sullo stenderle,

(1) Di questo corso del 1863 restano nove Lezioni, e debbo alla gentilezza del sig. G. Cugino questo sommario ritratto dagli autografi.

*Lez. I.* Definizione della filosofia: sue parti — importanza data al subbiettivo ed obbiettivo — Ontologia — sua importanza — attualità — lavori di Rosmini, Gioberti e Mamiani — difetti da evitarsi.

*Lez. II.* Primi accenni di Ontologia — dell'Ente, del possibile, e dell'esistente, singolare ed universale — Dell'ente necessario e contingente — Composto e semplice — finito ed infinito — Dell'ente considerato come sostanza.

*Lez. III.* Ente, e principio di contraddizione — Possibilità ed esistenza — Dell'Essenza, — attributi e modi — Dell' unità dell'Ente — Dell'Ente necessario e contigente — dell'Ente composto e del semplice — dell'Ente finito ed infinito.

*Lez. IV.* Continuazione, dell'infinito — Dell'Ente considerato come sostanza — Dell'Ente considerato come causa — Dell'Ente considerato come Vero.

*Lez. V.* Confutazione delle proposizioni del sig. Vera relativamente al principio di contraddizione.

*Lez. VI.* Confutazione della dottrina di Hamilton e di Peisse sull'assoluto e l'infinito — Esame della dottrina di Hegel che dichiara incompatibile la coesistenza del finito con l'infinito — Esame della dottrina di Hume sulla causalità.

*Lez. VII.* Psicologia empirica e razionale — Identità dell'Ente, e confutazione del *divenire* di Hegel — Divisioni o categorie dell'Ente.

quando fu colto dalla malattia che in pochi giorni, e proprio nel tempo che la città era travagliata dal morbo asiatico, cioè ai 17 ottobre del 1866, lo conduceva al sepolcro in età di anni sessantaquattro, tre mesi prima che la Francia perdesse il suo onorando Vittorio Cousin (1).

L'opera principale che il Mancino ritoccò sempre per tutte le tredici edizioni che se ne fecero sino all'ultima del 1857, sono gli *Elementi di Filosofia*, stampati, siccome si è detto, per uso del Seminario arcivescovile, e poi fermati come testo nelle regie Scuole dell'Isola. Al venir fuori del 1° volume si videro su' giornali letterari di quel

*Lez. VIII.* Passaggio dell'ontologia generale alla speciale — della Psicologia razionale —Esame del modo onde Kant crede doversi trattare la Psicologia razionale —Ricerca sulla sostanzialità dell'anima — esame del paralogismo della sostanza — Ricerca della identità dell'anima: confutazione de' sofismi di Kant — L'anima unica per ogni individuo. — Storia del Materialismo — Argomenti di Rosmini sulla spiritualità — Confutazione degli argomenti di Ausonio Franchi contro la spiritualità — *Idem,* contro la immortalità — Esame dell'argomento di Mendelson sull'immortalità tratto dalla semplicità.

*Lez. IX.* Esame della dottrina di Hegel relativa al commercio dell'anima col corpo — Confutazione delle difficoltà di Vera contro l'immortalità — Si pruova con la scuola animista che l'anima stessa è principio di vita; senso e intelletto —Esposizione del sistema di Rosmini sull'origine dell'anima intellettiva; sulla moltiplicazione dell'anima sensitiva, e critica della stessa.

(1) Morto a Cannes quasi subitamente il 15 gennaro del 1867 in età di 75 anni.

tempo discordi pareri; e critica dapprima moderata, poi un po' acerba, fu quella che ne fece Antonio Criscuoli sul Giornale di Scienze, lettere ed arti per la Sicilia (1). Alla quale più che severa critica il Mancino rispondeva pubblicamente con due Lettere a Baldassare Poli (2), nel tempo stesso che il libro suo già veniva abbastanza lodato e dalla Rivista britannica di Parigi (3), e dalla Biblioteca Italiana di Milano (4), e dagli Annali delle Scienze Religiose di Roma (5), sul quale periodico ne faceva largo e giudizioso esame il prof. Bonelli. Le due lettere al Poli sono assai commendevoli per bella difesa che faceva l'autore dei passi accusati; e l'esame di tutta l'opera dato dal Bonelli rendeva onore non poco al libro del nostro compatriota; nè se dovessi io tornare ad esporre il disegno e le dottrine del corso filosofico del Mancino, lascerei dal riferire le parole stesse del professore romano. Ma, essendo il libro conosciutissimo, ci passiamo di ripetere com' esso vada composto, attesi sovratutto a far ri-

(1) V. n. 156, tomo 52, anno XIII, dic. 1835.

(2) *Sugli* Elementi di Filosofia di Salvatore Mancino *professore di tal facoltà nel Seminario Arcivescovile di Palermo, Lettere due dell'autore al Chiarissimo Sig. Baldassare Poli professore di filosofia a Milano* (Estratto dalle *Effemeridi Scientifiche e Letterarie per la Sicilia*, n. 42 e 43). Palermo 1836.

(3) V. la disp. cit. *mai* 1838, p. 58.

(4) Fasc. 244, p. 115, *aprile* 1836.

(5) *Saggio critico degli* Elementi di filosofia di Salvatore Mancino *dato da L. Bonelli professore dell' Università Pontificia di Roma* (Estratto dagli Annali delle Scienze religiose, v. III, n. 9, nov. e dic. 1836). Palermo 1837.

levare la parte che abbia avuta l'Autore nella storia della filosofia eclettica. Gli scritti minori chè conosciamo del nostro filosofo, oltre le due lettere citate, sono, alcune *Riflessioni sull' avvertimento premesso da Vittorio Cousin alla terza ediz. dei Frammenti filosofici* (1840); un'orazione *De Philosophiae Methodo in R. panormitano Atheneo in solemni studiorum instauratione* (1840); un discorso *Sulla importanza dello studio dell'umano pensiero per la scienza dei fatti umani* (1842); una *Considerazione sulla storia della filosofia.* (Palermo 1849).

Delle quali scritture è da dire appunto due parole, stantechè per esse si ha come il Mancino, quantunque della scuola eclettica, non ne sposava tutte le dottrine, e sapeva confutare nel caposcuola ciò che gli sembrava smodato o erroneo.

Chi risale nella storia della filosofia contemporanea agli anni tra il 1815 e il 1828, ricorderà con quanto fervore si accoglieva dal numeroso ed eletto uditorio della Facoltà delle Lettere, e dagli alunni della Scuola Normale di Parigi, la eloquente voce del Cousin; e come allora la Francia era chiamata a una nuova filosofia, che di fondo spiritualista e cartesiana, combatteva con ardore impetuoso il moribondo materialismo, e d'altra parte inchinava a dar favore alle dottrine metafisiche di Germania, facendole sue, modificandole, ed esponendole con la mirabile nettezza e la bella vivacità della parola francese (1).

(1) A proposito delle dottrine alemanne entrate nell'insegnamento del Cousin ha notato intanto il Renan: « Les critiques superficiels, qui appellent allemand tout ce qui est obscur, et

Ma il novello insegnamento ebbe e partigiani passionati e oppositori severissimi. Si accusò il caposcuola di errori assai gravi, fra quali, di fatalismo, di panteismo e di razionalismo (1); e invero difficilmente il Cousin poteva a-

obscur tout ce qu'ils ne comprendent pas, ont accusè M. Cousin d'être un esprit allemand: je ne connais pas de jugement plus frivole. M. Cousin me semble au contraire un des rappresentants les plus caractérisés de l'esprit français au milieu d'une génération qui elle-même, par ses qualités et ses défauts porte fortement l'empreinte de sa nationalité...... Il est évident que M. Cousin n'a vu et connu l'Allemagne que dans la mesure qui convenait à son originalité (v. *Essais de Morale et de Critique.* Trois. èdit. p. 56-57, Paris 1859). »

E l'Alaux facendo pur suo questo giudizio del Renan, aggiunge: « il s'est inspiré des allemands; mais il n'est pas allemand. Rien de plus français, au contraire, que sa manière d'être oratoire et politique en philosophie ».

Ma, non è poi negata dall'Alaux « l'influence de l'Allemagne sur ses idèes: influence incontestable, mais inévitable, et qu'il eût un grand tort de chercher à éviter, puisque le mouvement qui pousse la philosophie de notre siècle en de nouvelles voies a été inauguré par l'Allemagne (v. *La Philosophie de M. Cousin*, p. 42 e 52. Paris 1854) ». In quanto poi ai pregi oratorii dell'illustre maestro e alla vita che spirava dalle sue parole, abbiamo dal Janet che « la puissance de sa parole, de son geste et de son regard ètait telle, que les auditeurs en étaient fascinés: il y avait en lui, nous-dit-on, quelque chose du prophète (v. *Victor Cousin* nella *Revue de deux mondes*, 1 févr. 1867, p. 740) ».

(1) V. MARET, *Saggio sul Panteismo*, cap. 1. *Teodicea Cristiana* Lez. XX, Losanna 1845.

vere argomento a scolparsi da quelle censure (1). Però, in quell' *Avvertimento* che metteva innanzi ai Frammenti filosofici nel 1833, il Cousin difendeva sè, e l'eclettici-smo e la sua scuola; e, quantunque confessava aver preso ne' suoi studi e dallo Schelling e dall' Hegel, notava in-tanto che differenze fondamentali lo separavano dai due maestri alemanni sì nel metodo come nella sostanza delle dottrine (2). Poi, nell'Avvertenza alla III[a] edizione di detti

(1) V. GIOBERTI, *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*, app. al v. IV. della *Introduz. allo studio della Filo-sofia*. Capolago 1846.

(2) Nella prefazione a lla 2ª ediz. dei Frammenti di filosofia contemporanea, il Cousin ricorda le sue conversazioni in Ale-magna con lo Schelling e coll'Hegel, e come nella dedicatoria del Commentario di Proclo sul Parmenide di Platone aveva chiamati i due illustri filosofi *suoi amici e maestri e capi* della filosofia del nostro secolo. Ma, tuttavia avverte che *differenze fondamentali* lo separavano da quei due amici e maestri, an-che suo malgrado. Poi, nell' avvertenza alla 3ª edizione di essi Frammenti nota più nettamente il suo disaccordo dallo Schelling, risponde al giudizio che il professore alemanno aveva dato in-torno al metodo e alle dottrine sue, e si difende dall' accusa di panteismo con tanto calore che mostra quanto la detta ac-cusa gli gravasse, siccome eziandio si vede dalla lettera del 1 agosto 1838, e dall' altra del 20 aprile 1839 al nostro Mancino.

Le *differenze fondamentali*, onde il Cousin credeva non po-tersi confondere il suo insegnamento con quello dei due maestri di oltre Reno erano segnati così: Comme je l'ai déjà dit, mes deux illustres amis se placent d' abord au faîte de la spécula-tion; moi, je pars de l' expérience. Pour échapper au caractè-re subjectif des inductions d' une psycologie imparfaite, ils dé-

Frammenti respingeva le accuse con maggior calore, e correggeva nell' espressione quello che aveva potuto farlo accagionare degli errori imputati al suo insegnamento.

butent par l' ontologie, qui n' est plus alors qu' une hypothése; moi, je débutè par la psychologie, et c'est la psycologie elle-même qui me conduit á l' ontologie, et me sauve à la fois du scepticisme et de l' hypothèse. Dans la confiance que la vérité porte avec elle son évidence, et que c' est d' ailleurs á l' ensemble à justifier toutes les parties, Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité; mais nulle part il n' indique ni ne décrit le procédé qui lui donne ces abstractions. Schelling parle bien quelquefois de l'intuition intellectuelle comme du procédé qui saisit l' être lui-mêne; mais de peur d' imprimer un caractére subjectif, à cette intuition intellectuelle, il prétend qu' elle ne tombe pas dans la conscience, ce qui la rend pour moi absolutement incompréhensible. Tout au contraire, dans ma théorie, l'intuition intellectuelle, sans être personnelle et subjective, atteint l'être dû sein de la conscience; elle est un fait de conscience tout aussi rèel que celui de la conception réfléchie, mais seulement plus difficile à saisir. sans être pourtant insaisissable, car il serait alors comme s'il n'était pas » E segue, conchiudendo, che lo separava dalla novella scuola alemanna, « le caractére psychologique empreint dans toutes mes vues; et auquel je m'attaque scrupuleusement comme à un appui pour ma faiblesse et à une garantie pur mes inductions. » p. 78, 80, éd. 1855.

Senonchè, siccome innanzi aveva detto nel testo. « Hegel a beaucoup emprunté á Schelling; moi bien plus faible que l'un et que l' autre, j' ai emprunté á tous les deux »; in nota si legge in questa terza edizione: « A' mesure que la nouvelle philosophie allemande s' est de plus en plus développée, je

Ora, il Mancino si era pure avveduto degli errori che dalla filosofia alemanna erano entrati ne' libri del Cousin; e serbando sempre il rispetto all' illustre filosofo, li aveva messi in scoperto a premunirne i giovani studenti. Pertanto, come dal Cousin si correggevano taluni punti già in controversia, prima che la correzione fosse pubblicata n' era mandato un esemplare in stampone al nostro siciliano; e il Mancino scriveva allora e pubblicava le Riflessioni, nelle quali pigliando in esame le nuove spiegazioni che portava quell' Avvertenza, se ne lodava da una parte, e dall' altra proponeva all' autore altre correzioni, sollecito come vedeva l'illustre uomo di volere innocente la sua filosofia di errori che detestava, e che credeva anzi avere combattuto ne' luoghi recati in riscontro alle accuse in quell'appendice che si legge alla quarta edizione (1861) dell' Introduzione alla storia della filosofia. Nell' Orazione poi inaugurale del 1839, sponendo egli, il Mancino, quale si fosse la filosofia in Europa, conferma i principii di una filosofia, che scelga il vero e respinga il falso de' sistemi, fondata sulla esperienza interiore e la esteriore, la speculazione soggettiva e il fatto della storia; riconosce *duce* di siffatto filosofare il Cousin, e si compiace che per detto metodo già il testo filosofico dell'Università palermitana veniva accolto da' dotti e dalle scuole con ge-

m' en suis séparé plus visiblement, et on peut dire que l'école qui se prétend aujourd' hui l' héritiére directe de M. Hegel. n' a pas même en Allemagne, d' adversaires plus décidès que mes amis et moi, pour le fond et pour la forme, pour les principes comme pour la mèthode ». p. 78, èd. cit.

nerale plauso. E dando cominciamento al corso del 1842, leggeva indi per prelezione il discorso sulla *Importanza dello studio del pensiero per la scienza de' fatti umani*; nel quale discorso, combattendo sempre il sensualismo, si pone la possibilità della filosofia della storia della scienza del pensiero umano, esaminando: « 1.° perchè le leggi dello sviluppo individuale sono il tipo di quello delle nazioni; 2.° fino a qual punto ha luogo questo paragone, ed estendesi questa similitudine; 3.° con quale intendimento lo studio dello spirito umano ci dee servire per trovare le leggi degli avvenimenti umani (p. 9) ». Van combattuti nel detto esame, per conseguenza de' principii posti, sì l' ottimismo e sì il pessimismo; e l' autore intende che la filosofia della storia esca dalla *vita complessiva dell' umanità*, ed essa sia trovata dalla ragione ne' fatti, siano della vita degl' individui, siano della vita delle nazioni: è « la sola intelligenza che regna nel mondo fisico e morale (p. 15). » Onde ne conchiude, riferendosi allo studio cui preludeva, che perciò dalla filosofia sola, la quale dà la *coscienza distinta dell' umana intelligenza*, *si può aver data la cognizione della sapienza che regna nel mondo delle nazioni*.

Il quale argomento ripigliava altra volta nella Considerazione sulla storia della filosofia, non so per qual ragione restata senza le seguenti, già promesse in questa prima. In essa Considerazione cerca, dietro le orme del Cousin, la filosofia della storia della filosofia, le ragioni dell' avvicendarsi e contrapporsi de' sistemi, la necessità che c' è nella nostra mente di raccogliersi sopra i suoi fatti, e comporne un tutto che, spoglio del falso, risponda bene

alle credenze spontanee della natura umana, ai principii del senso comune, alle verità primitive essenziali ed assolute (p. 11); onde quella filosofia di compimento che ha nome di *ecletticismo*, *di filosofia del buon senso*, *di filosofia critica*, benchè tutt' altra della kantiana. E qui pure combatte al Tissot che lo storico della filosofia debba starsi in una tal quale indifferenza; e oppugna, senza voler intanto sostenere una perfettibilità infinita, i negatori del *progresso dello spirito nel lavoro filosofico* (p. 15): « non avremo, dice, prevenzione per uno o altro sistema, ma solo per la realtà vivente dello spirito che è il gran protagonista di questa scena uniforme e variata di atti. (p. 17), »

In qualunque siasi intanto di queste scritture trovi respinto sempre quel che nelle dottrine del Cousin sembrava al Mancino pendere o verso il fatalismo sia morale, sia storico, o verso il panteismo, oppure il razionalismo, pel quale fede e scienza, religione e filosofia, in fondo non sarebbero che la cosa istessa sotto forma diversa. Il Cousin difatti ebbe qualche volta a dolersi delle imputazioni che portavano sopra lui gli *Elementi* del nostro, il quale non gli era meno franco eziandio per le lettere private, e innanzi che il Gioberti avesse propalate quelle sue considerazioni sulle dottrine filosofiche e religiose dell' illustre caposcuola. (1).

Senonchè, a proposito del Gioberti vediamo uniti nello stesso giudizio e nella stessa opposizione si il maestro

(1) V. *Introduzione allo studio della filosofia* v. 2, cap. III, e le *Considerazioni* sopra cit. in fine del volume 4°.

francese come il professore palermitano; e già del 1845 c'è del Mancino quel discorso letto ad introduzione per l'anno scolastico 1845-46, nel quale si piglia a combattere il giudizio del Gioberti sulla filosofia contemporanea, e si oppugnano eziandio le sentenze giobertiane contro il psicologismo e contro la filosofia forestiera, tenendo ferma la precedenza dell'osservazione psicologica sulle speculazioni ontologiche, la distinzione della filosofia dalla teologia, e le regole della libera investigazione del vero di natura. Nè lasciò nel corso dell'opera il nostro autore di opporre fortemente il filosofo torinese, sì per quel che riguarda la metodica dell'ontologismo o la connessione logica de' due ordini ideale e reale, come per la intuizione della formola famosa in che sta raccolto tutto il sistema giobertiano: solamente, non si pensò mai di accusare di panteismo il sistema che non accettava, lodando anzi il Gioberti di averlo con tanto ardore confutato, e dell'intendimento di propugnare la suprema importanza di uno studio *forte e virile* dell'ontologia.

La quale suprema importanza degli studî ontologici nelle condizioni presenti della scienza parve invero al Mancino essere cresciuta di assai in questi ultimi anni; tanto che, se già venti anni innanzi si doleva del suo compatriota Giuseppe Romano gesuita, perchè era entrato nella scuola ontologica, e reputava le stupende speculazioni del D'Acquisto sulle attinenze ontologiche e logiche del relativo coll'assoluto infette di *trascendentali astrazioni*; già nel 1863 si proponeva a materia del suo insegnamento meglio la filosofia *oggettiva* che la *soggettiva*; e da quella cattedra stessa da cui poco buon viso aveva fatto all'opera

del Gioberti, faceva sentire come più che dalla Germania e dalla Francia, dalla scuola Italiana era venuta *la rivendicazione alla scienza della sana ontologia, per mezzo principalmente di Rosmini, Gioberti, Mamiani* (1). Vero è che in

(1) Nella prima lezione del corso del 1863, dopo aver esposto quel che in Germania e in Francia si era fatto rispetto alla disciplina ontologica della scienza, si fermava sugli studî italiani, e notava sul proposito: « Ma dalla scuola Italiana è venuta principalmente la rivendicazione alla scienza della sana ontologia, per mezzo di Rosmini, di Gioberti, di Mamiani. Rosmini nel Nuovo Saggio sull'origine delle idee cominciò dal mettere in campo l'idea innata dell'essere, e sebbene avesse asserito che tale idea sia quella dell'essere possibile, pure pose sotto nuovo aspetto la ricerca della genesi delle idee ed aprì il varco alle ricerche della ontologia. Si scorge frattanto che i suoi primi passi risentivansi del punto di vista subbiettivo: le polemiche suscitate dalle sue opinioni lo portarono all'ente reale; perciò nelle ultime sue opere che sono le metafisiche, cioè la Psicologia, la Teodicea, e la Teosofia che contiene in se la Ontologia e la Cosmologia, tratta dell'ente in tutta la sua estensione e comprensione, ne tratta sotto tutte le forme e sotto tutti i rapporti. E nel far ciò distrugge gli errori di coloro che trascurarono i vincoli ed i nessi per cui gli enti tutti sono in intimo rapporto fra loro, come ancora gli errori degli altri che vincoli e nessi falsi immaginando, hanno ammesso un cotal essere uniforme assorbente tutto nel proprio seno, quasi in una voragine profonda, dove ogni distinzione degli esseri scompare. La ontologia del filosofo di Rovereto è maschia e profonda, distante le mille miglia dalla confusione panteistica della ontologia alemanna.

« Nè meno esplicito è in questa materia Vincenzo Gioberti.

quella prima lezione non intendeva sostanzialmente allontanarsi da' suoi *Elementi*, e che commendando l'ardore

« Nessuno avvi che ignori la solenne di lui formola *l' Ente crea l' esistente*; nessuno ignora com' egli dichiarò nella sua Introduzione allo studio della filosofia, decaduta questa scienza principalmente per essersi concentrata nella psicologia e nel subbiettivo , e che il principal mezzo per ristaurarla si fosse il richiamarla allo studio della ontologia , con comentare la sua formola, i di cui membri abbracciano l' Ente, l' esistente, e il rapporto che li unisce e li lega. Un' analisi minuta di tal formola lo conduce alle più belle ed ingegnose applicazioni , alla logica, all' etica, alla cosmologia, alla teodicea , all' estetica e a tutti i più svariati rami dello scibile.

« Nel lavoro postumo lasciatoci, intitolato *Protologia*, comunque non contenga che appunti sulla scienza che dovea trattare, pure nettamente fa vedere che essa dovendo porgere il principio ed il metodo di tutto lo scibile sulla ontologia si fonda : egli ad ogni passo mette in relazione i principii metafisici con le applicazioni pratiche, i principî della scienza con le singole realità della vita.

« Il conte Terenzio Mamiani nella sua opera del Rinnovamento dell'antica Filosofia Italiana prese per iscopo cercare un fondamento certo di tutto lo scibile, e mostrare fino a qual punto la scuola italiana vi era riuscita. Non parlò di ontologia se non subordinatamente alle quistioni sulla certezza del sapere. In una Nota però pubblicata occasionalmente ai sistemi ontologici di Lamennais e Gioberti, scende di proposito in questo campo.

« Egli per determinare la materia della filosofia stabilisce esser proprio di questa scienza la investigazione e la dichiarazione dei sommi principii, dei quali la prima classe si è quella

suscitato in Francia, in Germania, e in Italia, per le investigazioni ontologiche, non faceva buoni taluni de' pro-

degli ontologici; cioè i principii di tutte le cose in quanto sono reali. Laonde, la filosofia deve contenere oltre alla dottrina dell'assoluto, quella della psicologia e della cosmologia. Egli presenta un saggio di deduzioni ontologiche proprie della filosofia da lui detta naturale, perchè avente per punto di partenza le credenze instintive della umanità, e nel tempo stesso accenna a una filosofia teoretica, la quale consisterebbe nella cognizione delle relazioni universali di tutti gli enti considerati nelle loro supreme categorie. Questa dovrebbe derivare da unico principio, quello di contraddizione, tutti i principii subalterni, con una serie di deduzioni necessarie come nelle matematiche; perchè, ei soggiunge, come osservò Galileo che tutto in natura è scritto con numeri e triangoli, così ancora è scritto di accidenti e di sostanze, di cagioni e di effetti, di azioni e passioni. Egli però confessa che questa parte non è che un desiderato della filosofia.

« Dunque, in Francia, in Germania, in Italia, gli animi sono rivolti con ardore alle investigazioni ontologiche, alla scienza degli oggetti; e noi portammo ancora la nostra pietra comunque piccola nella creazione di questo edifizio.

« Ma qui come in tutte le altre cose, bisogna ben premunire l'animo nostro contro le esagerazioni e le intemperanze, alle quali può dar luogo la preoccupazione per gli studî ontologici. Vi sono taluni talmente invaghiti della ontologia che disprezzano la psicologia, anzi se la psicologia si fa avanti alla dottrina dell'ente, credono non potersi legittimamente giungere alla realtà dello stesso, e credono doversi viziare tutto il lavoro ontologico. Ma questo è un pregiudizio evidente. L'uomo non può giungere all'ente se non facendo uso delle facoltà

nunziati cardinali anche del sano ontologismo; ma, nè manco si può negare che già era sentita dal nostro filosofo maggiore inclinazione, che non innanzi, verso gli studî della scuola ontologica, e più amore che prima a un cotal filosofare nazionale, pel quale veniva a stringersi coi tali che vedeva sostenere appunto il combattimento contro l'invasione hegeliana in nome della vera scienza e delle tradizioni del pensiero italiano.

A questo secreto pendio per la filosofia italiana dobbiamo riferire, a me pare, l'essere stato il Mancino uno sì della scuola eclettica dei nostri tempi, non però un insegnatore pedissequo delle dottrine cousiniane; e meglio che all'ecclettismo predicato in Francia era stata fatta la sua mente per tenere cogli ecclettici Italiani, a capo dei quali si ha incontrastabilmente l'illustre vecchio Baldassare Poli. Il quale già dal 1823, intendeva a un eclettismo proprio italiano, che non fosse nè l'alessandrino, nè lo scolastico, nè il francese; e più che *un metodo*, come il francese, riguardasse un sistema, nè fosse *empirico-psicologico* e storico, ma *empirico razionale*, coordinante i

del suo spirito. Or lo studio delle medesime, fatto per mezzo della riflessione psicologica, non fa che sostituire alla coscienza spontanea e complessa che lo spirito ne avea una coscienza più chiara e distinta. Dunque nulla si toglie all'efficacia delle potenze della mente, anzi con lo studio psicologico avendosene una più distinta cognizione, meglio se ne hanno le leggi, la efficacia, e il modo di fissarle nell'ente. Oltrecchè, lo studio dei fatti interiori e mentali avvezza lo spirito alla meditazione, e perciò lo rende più adatto alla contemplazione intellettuale, di cui deve far uso nella ontologia ».

due principii dell'empirismo o sensismo, e del razionalismo o idealismo, in una *unione* in cui sta posta la vera filosofia *naturale* (1). E il Mancino, a giudizio dello stesso Poli, intendeva appunto a una filosofia *equitativa e completa*, soggettiva ed oggettiva, tirata dalla sensazione, dalla coscienza, e dall'opera dello spirito che lavora sopra i dati primitivi e sperimentali; sì che non ci sia nè empirismo nè razionalismo; ma una filosofia eclettica, non sincretica, che rigettando l'errore accolga il vero dovunque il rinvenga nella storia svariata dei concepimenti umani.

Che se poi dobbiamo recar giudizio dell' ecclettiçismo come si è visto ai nostri tempi, sia italiano, sia straniero, sembra a me come sistema non essere stato altro che il psicologismo cartesiano accompagnato a un metodo critico, negativo e positivo, inteso a confermare le osservazioni interiori della coscienza o i concetti razionali col fatto storico dei sistemi filosofici (2). Io non ci vedo che il

(1) V. il *Supplimento* IV al *Manuale di storia della Filosofia del Tenneman* § 416-423 (tomo III, pagina 723 e seg. Mil. 1835), ove il Poli raffronta l'ecletticismo straniero e l'italiano, e di questo espone i principii e gl'intendimenti speciali.

(2) Così egli stesso il Cousin « Il faut distinguer trois choses dans l'éclectisme: son point de départ, ses procédés et son but; son principe, ses instruments et ses résultats. L'éclectisme suppose un systéme qui lui serve de point de départ et de principe pour s'orienter dans l'histoire : il lui faut pour istrumente une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systémes par le fer et le feu de la critique , et pour résultat définitif leur recomposition en un systéme unique qui

*cogito* del Descartes recato all'esame dei sistemi, dopo aver fatto l'esame della coscienza, e tiratane fuori una teorica di *fatti di coscienza* e di *fatti intellettuali*, la cui confermazione fu cercata nella storia della filosofia, o nella vita dei sistemi, dai quali, respingendo il difettoso e l'erroneo, si riceva il vero e il completo, onde così avere la formola scientifica della conscienza naturale (1).

est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie » v. *Fragments de Philosoph. contempor.* pref. de la deux. édit. p. 89, Paris 1855.

Il Gioberti aveva già notato nella Introduzione allo studio della Filosofia, L. 1. c. 3, l'indole propria e i difetti dell'ecletticismo; e più che come scienza il tenne meglio quale un metodo, sotto cui si sta il psicologismo del Descartes. Nella Protologia, v. 1. *propedeut.* VIII, fa buon viso a un tal ecclelticismo, fondato per un sistema *a priori*, razionale, non empirico, come chiama quello del Cartesio, dialettico, e non sofistico; e sarebbe questo ecletticismo *a priori* la dialettica applicata nel principio di creazione alla storia della filosofia. Onde, il Gioberti combatte come o apparente o contraddittorio l'ecletticismo sì del Cousin, e sì dell'Hegel, e non vedrebbe il sano e vero ecletticismo che nell'organismo della filosofia, della dialettica, e della critica fondato sul principio di creazione. Sull' intendimento critico dell'ecletticismo francese vedi intanto lo scritto del Janet *L'histoire de la Pilosophie et l'Eclectisme* nella *Revue des deux Mondes*. 15 Ian. 1866.

(1) V. ne' *Premiers Essais de Philosoph. per V. Cousin* (quatr. éd. Paris 1862), l'*Avvertissement de la trois. édit.* p. 6 e 16, e il *Programme du cours* 1816 coi due altri *Annèe* 1817, 1818, p. 236, e p. 251 e segg.

Non si voleva la tale o tal'altra filosofia, ma una filosofia per eccellenza nella sua naturale unità, spezzata di fatto nella storia della scienza, ma possibile a raccogliersi in sintesi scientifica, procedendo col criterio dell'osservazione psicologica e col riscontro della cognizione ontologica. Da ciò il predicare un metodo psicologico ontologico, puro ed empirico, razionale e storico, libero e autoritativo, e il dargli per materia de' suoi procedimenti la coscienza umana da una parte, la storia della filosofia dall'altra.

L'eccletticismo proposto dal Cousin ci sembra invero tutt'altro dell'ecclettieismo antico, come fu, quasi per dire, deffinito da Cicerone, e come proprio è stato inteso, nel combatterlo, dal Leroux. Nel nuovo eccletticismo ci abbiamo un sistema psicologico, che cerca suo riscontro, come si è detto, nei fatti storici e nella critica dei sistemi. Nè saprei concedere al Nicolas che nel nuovo eclettlcismo la ragione della scelta non sia già preconcepita, ma si trovi nello studio critico di ciascùn sistema; nè trovo nell'insegnamento del Cousin che il suo sistema sia tirato dalla critica de' sistemi passati (1). Mi pare all'opposto che innanzi vada un certo sistema tirato dallo studio dei dati della coscienza e della ragione (2); e la critica storica

(1) V. *Le l'Eclectisme par* M. Nicolas, chap. IV, e V. Paris. 1840.

(2) Il programma del corso del 1816, primo semestre, dà appunto questo procedimento; l'esame dei sistemi non viene che dopo premessa una teorica intorno alla questione sull'esistenza personale.

Il Cousin stesso avverte: « La premiére question philoso-

non cerchi indi nella rassegna dei sistemi che il sistema già formato e preconcepito, come ragion di esame e di verità rispetto agli altri sistemi, che fanno la dialettica della storia della scienza.

Che se nell'eccletticismo si vuole non un semplice metodo, ma eziandio un sistema, e tale si dice l'eccletticismo del Cousin, questo è appunto perchè si fondava un sistema nel tempo stesso che si proponeva un eccletticismo; e però il sistema andò confuso col metodo di prova o di critica: ma la scuola aveva già un sistema quando credeva non professare che il pretto ecletticismo, il quale a rigore non sarebbe mai riuscito un sistema, ove avesse mancato di criterio e di principio sistematico. E sotto poi

phique est celle de notre propre existence, celle du moi. La question générale a d'abord été décomposée dans ses diverses parties; toutes les questions qui y sont engagées et les difficultés qui s'y rencontrent ant été reconnues; ensuite est venue l'exposition et la discussion des systèmes. » Nell' Avvertenza poi del 1855 alla 3ª edizione dei *Premiers Essais*, dopo aver detto che il suo era « la méthode d' observation appliquèe a « l'âme humaine, cette méthode psychologique fondée par De- « scartes, suivie et racommandée par Reid et par Kant, » nota assai chiaramente: « on remontrera déjà dans ces *Premiers Essais*, l' éclectisme, la chose et le mot, avec sa juste portée et dans sa vraie mesure, c'est-à-dire comme une méthode historique, supposant une philosophie avancée, capable de discerner ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les diverses doctrines, et après les avoir épurées et dégagés par l'analyse et la dialectique, de leur faire à toutes une part légitime dans une doctrine meilleure et plus vaste » p. 17, Paris 1862.

questo metodo stava a pietra angolare lo spiritualismo di Cartesio, il cui rialzamento in faccia al materialismo del tempo fu lo scopo principalissimo che si proponeva il Cousin dal primo cominciare del suo insegnamento (1), in un tempo che non poteva nè manco per altre ragioni non sentire il soffio che spirava dalle scuole germaniche: onde la ragione bene avvertita di trovarsi ne' corsi del Cousin la espressione di due tradizioni filosofiche, l'una restata col Leibnizio, l'altra procedente sino all'Hegel. La prima veniva dall'antico spiritualismo, e fu la filosofia propria della scuola; la seconda sentiva dell'ispirazione della moderna Alemagna e della storia contemporanea della scienza, e fu quella in cui più ebbe a comparire la persona del maestro, anzichè l'insieme dell'opera che si gettava (2). E a questo lato dell'insegnamento guardavano le accuse di fatalismo, di panteismo, di razionalismo, o per lo meno di scetticismo teoretico e d'indifferenza tra il vero e il falso, onde si faceva segno l'ecletticismo, piuttosto considerato come un sistema, che quale un metodo; piuttosto come un fatto sincretico, che quale un resultamento di critica (3).

(1) « L'âme, voila ce que M. Cousin voulut réabiliter; voilà » la noble cause dont il fit choix, et au profit de la quelle » il dépensa tant de véritable éloquence et de si inépuisables » ressources d'esprit» V. Renan, *Essais de morale et de critique*: M. Cousin. p. 62, Paris 1859.

(2) V. sul proposito *La Philosophie de M. Cousin par I. E. Alaux*, cap. II, III, IV, (Paris 1864), e l'altro scritto del Janet, *M. Victor Cousin*, nella *Revue des deux Mondes*, 1 Fèvr. 1867.

(3) La risposta alle obbiezioni e alle accuse che si facevano

Nè in senso diverso era preso e difeso dal Damiron (1), e dal Jouffroy, il quale metteva innanzi *la realtà della coscienza umana* come criterio *di verità*, e nel trovare questa *invariabile realità* nella storia della scienza poneva appunto l'ufficio della filosofia eclettica (2).

Pertanto, il Mancino non intendeva l'ecletticismo che come l'opera del filosofo, il quale « mentre con *l'esperienza* indaga le leggi dell'umano pensiero, e con la *ragione* sollevasi agli esseri, tien conto delle fatiche fatte dai filosofi precedenti, sceglie da tutti quello che v'ha di vero, rigettando l'esagerazione e l'errore, e forma una filosofia equa e completa che da molti vien detta perciò *eclettica* ». Ed aggiungeva: « l'eclettismo è diverso dal sincretismo che consiste nel progetto stravagante di mettere d'accordo tutte le sètte e le opinioni dei filosofi. L'eclettismo non è un nuovo sistema, ma un metodo filosofico, cioè il metodo critico applicato ai sistemi filosofici... Così, noi muoveremo, diceva, dal fatto medesimo del pensiero, fatto da cui mosse Cartesio: *io penso dunque esisto ; cogito , ergo sum* (3).

Di questo modo andava innanzi la filosofia *soggettiva*, indi seguiva la *oggettiva*; le due parti principali in che

all'eccletticismo fu fatta dal Cousin nella prefazione alla 2.ª ediz. dei *Fragm. de Philosoph. contempor.* Paris 1833.

(1) V. *Essai sur l'histoire de la Philosoph. en France au dixneuv. siècle.* t. II. M. Cousin. p. 167 e segg. Paris 1828.

(2) V. *Mèlanges Philosoph.* De l'ecclectisme en morale. p. 303 e segg. Bruxel 1834.

(3) V. *Elementi di Filosofia.* Disc. prelim. *Stato att. della Filos.* id. *Filos. sogg.* Tratt. I. 82.

era diviso il corso del nostro filosofo. Il quale dalla prima all' ultima edizione, dà sempre a vedere nel suo autore molta cura a renderlo non estraneo alle più gravi disputazioni contemporanee della scienza. E perchè andava avvedendosi che gli studî filosofici fra noi inclinavano all' ontologismo, faceva notare nella prefazione del 1857 di avere avuta anch' egli la sua parte nel rilevare l' importanza del supremo principio della scuola ontologica; tantochè nel corso del 1863, siccome sopra si è riferito, pigliava appunto a materia delle sue lezioni le quistioni ontologiche, e specialmente della scuola hegeliana. Ma, non restano di quest' ultimo suo corso che solo gli appunti, nè noi crediamo dover entrare ne' mutamenti che poteva recare al suo insegnamento; quando non ci siamo proposti altro che notare come il Mancino non possa essere dimenticato nella storia della filosofia eclettica del nostro secolo, e come più a lui che ad altri sia dovuta l' entrata dell' eclelticismo in Sicilia, e l' essere stato per circa un trentennio l' insegnamento ufficiale dell' Università palermitana.

Sul quale insegnamento, erano dette appunto dal Cousin nel 1844 alla Camera dei Pari, (a proposito della questione se doveva continuare o no negli Istituti secondari il corso di Filosofia, che altri voleva fosse soppresso, e solo avesse luogo tra la Facoltà dell' Università, quando egli, il Cousin, credeva necessario ed opportuno il conservarsi così come esso stava), le parole seguenti che mi piace riferire, cioè: « In Sicilia, a Palermo, ci ha due « grandi istituti d' istruzione secondaria: l' uno è il Se- « minario, l' altro un Collegio confidato alla società cele-

« bre, di cui il sig. Conte Beugnot desidererebbe noi a-
« vere meno paura. In questo Collegio di gesuiti la filo-
« sofia è insegnata in tutte le sue parti; e così nel Semi-
« nario arcivescovile vi ha pure un corso completo di fi-
» losofia. Questo corso è stampato ed è tra le mie mani;
« è proprio il corso di filosofia che si fa oggi nei collegi
« di Parigi; le stesse materie, le stesse divisioni, e potrei
« anche dire lo stesso spirito, lo stesso indirizzo. E di
« esso Manuale è autore un degno e virtuoso prete. (1) ».

Le quali parole racchiudono tanta bella lode che reputo bastare esse sole a raffermare l'intendimento di queste notizie, assai brevi, ma certo sincere, e senza altro studio che di dare il meritato posto in questa storia a un benemerito e illustre nostro concittadino.

Dalle lettere di V. Cousin al Mancino che si leggeranno nell'Appendice, si ha e l'opera del Mancino nelle sorti dell'ecletticismo in Sicilia, e come la fortuna di esso fra noi non sia stata invero che di un decennio, cioè tra il 1835 e il 1845; stantechè, la prelezione che il Mancino leggeva all'Università palermitana in quell'anno 1845, e il rincrescimento che in quel tempo stesso significava privamente al Cousin di vedere già due suoi amici, il Romano e il Maugeri, inclinare alle dottrine ontologiche che pigliavan nome dal Gioberti, segnano il mutamento che si faceva innanzi, avvalorato dalle nuove opere che venivan fuori del D'Acquisto e del Romano, e dal fervore con che si sposava alla passione della libertà e indipendenza d'Italia; suscitata più che mai dal libro del

(1) V. *Journal des débats politiques et littéraires*, 3 mai 1844.

*Primato*, e cercata ugualmente si nelle ragioni politiche come nelle discipline ideali. Si sentiva da tutti il bisogno di ordinare il rinnovamento morale che precorresse; e non fu data alla filosofia l' ultima parte in tanta opera che si sperava benedetta da Dio e dagli uomini, e condotta per l' accordio di tutte le parti della nazione, e di tutti gli ordini della civile comunità, senza rompere le gloriose tradizioni del passato, anzi confermarle con quella sapienza che fa uscire il novello dal vecchio, il moderno dall' antico, siccome avviene nelle cose di natura e in quelle che l' uomo vuol fatte a durare quanto più è conceduto ad opera umana. Ma lasciamo al giudizio della storia quel tempo di belle speranze, di amorosa concordia, di funestissimi errori; e consoliamoci piuttosto coi buoni auguri che, nello sperpero infelice di tante care tradizioni, nella furiosa ruina di tante cose che la mano de' barbari aveva rispettato, resti per benigna grazia dei cieli italiana e salva la filosofia, la quale, come nostra e tradizionale, ebbe forza di svegliare gli spiriti della Nazione; siccome sviata e inforestierata, potrebbe avere la maligna influenza di sperdere la virtù propria del nostro pensiero, e farci ludibrio al mondo di sprezzata e misera servitù morale.

Non possiamo poi chiudere questo capitolo de' Psicogisti, senza dire qualche parola del can. Giuseppe Lauricella, già professore di filosofia nel seminario di Girgenti, e mancato ai vivi in quest'ultimi anni per tragica e dolorosissima fine. Il Lauricella fu autore di un corso filosofico col titolo *Elementa Methaphysices ad usum Seminarii Agrigentini* (Pan. 1846-50), e di non pochi opuscoli

e letterarii e filosofici, fra quali uno latino, *Potissimae Veritates Psycologicæ seu spiritualitas, libertas, immortalitas animæ humanæ* (Agrig. 1858), dal quale, così come dagli *Elementa* e dalla dissertazione *Sull'Immortalità dell'anima umana* (Pal. 1863), si raccolgono chiaramente le dottrine spiritualiste del professore girgentino, il quale colla erudizione sa unire molto acume critico, e sostenere validamente, confutando materialisti e panteisti, le tradizioni della buona filosofia e della scuola italiana. Principio fondamentale del Lauricella è che la scienza debba aver suo fondamento ne' fatti primitivi della conscienza e nella evidenza immediata, quantunque fa molto uso all' occorrenza del consenso universale; sì che a proposito delle *verità psicologiche*, che il Lauricella difendeva in una *Critica di alquante dottrine di Ruffo* (Gir. 1857) leggiamo: « se fosse lecito dubitare del testimonio della conscienza cadrebbe la realtà di tutte le nostre cognizioni, ogni principio più evidente diverrebbe mal fermo ed incerto (p. 19)». In un'altra *Dissertazione critico metafisica sulla storia del Panteismo* (Pal. 1851), a proposito del libro del Maret, il Lauricella oppugna allo scrittore francese quella sua tesi di un panteismo generale comune a molti filosofi antichi e moderni; così come difende la creazione in altro scritto a proposito della critica che il Romagnosi aveva fatta alle dottrine dal Grones sulla creazione.

Ebbe il Lauricella molti scolari in più di venti anni che lesse filosofia nel seminario di Girgenti; e però più che cogli scritti insegnò colla viva parola; e se non fu favoreggiatore dall'ontologismo, lodava nel Gioberti l'alto intendimento « di edificare in su la creazione la gran

mole filosofica, e sovr'essa « fermare il punto di partenza della metafisica »; nè cedette mai innanzi alle ipotesi materialiste o direttamente discorrendo dell' anima, ovvero trattando della sua libertà morale e de' motivi delle azioni umane (1) E quivi è da notare che tra' nostri coltivatori e scrittori di filosofia, anche fossero stati seguaci del Locke e del Condillac, nessuno ha professato materialismo, siccome nessuno fra' più recenti ha parteggiato per le dottrine dell' Hegel, nè più di due hanno scritto in favore del positivismo contemporaneo, benchè temperatamente. In un *Discorso sulla Antroposofia* che pubblicava nel 1838 in Palermo il D.r Lucio Cipriano, combatteva l' Autore le teorie *incomplete* ed' *esclusive* intorno all' uomo; sì che, quantunque un po' inchinevole alle dottrine frenologiche, trovava nell'uomo sì la vita animale sensitiva e sì la vita spirituale intellettiva, combattendo così il materialismo, e parteggiando per quelle idee stesse che avevano avuto in Francia sostegno dal Royer Collard, dal Laromiguiere e dal Cousin: e ci trovi sempre lo sforzo di una bella armonia tra la fisiologia e la psicologia, tra il senso naturale e la scienza.

Alla quale armonia, senza voler toccare gli estremi o del pensiero o dell' idealismo, attese specialmente l' illustre Emerico Amari, da quando non faceva buon viso a quel che di kantismo gli pareva trovare nell' opera del Tedeschi (1833), sino al suo stupendo lavoro della *Critica di*

(1) V. *Osservazioni del Sac.* Giuseppe Lauricella *sulle teorie della libertà morale dell'illustre Gian Domenico Romagnosi*, Girgenti, 1859.

*una Scienza delle legislazioni comparate* (Genova 1857), e alla Prelezione *Del concetto generale e de' sommi principi della filosofia della storia* (1860). La quale *Critica* di cui fu pubblicato solamente il vol. 1°, fa desiderare sia presto pubblicato il 2°, già dall'Autore lasciato in parte ordinato, e nel resto in abbozzo, insieme ai tanti scritti inediti letterarii, filosofici, giuridici, che fanno stupire dell'altezza di mente, della dottrina, e dell'attività intellettiva che diremo portentosa, di tanto uomo (1); col ricordo del quale si chiude questo capitolo secondo della nostra filosofia contemporanea.

Nasceva Emerico Amari dal nobile Salvatore, Conte di S. Adriano, e da Rosalia de' Marchesi Bajardi, a 10 maggio del 1810 in Palermo; e fece i suoi studî letterarî nel Collegio Calasanzio de' PP. delle Scuole Pie, gli scientifici all'Università palermitana. Fanciullo e giovinetto diede segni non dubbî del suo alto ingegno, e dell'amore ferventissimo agli studî; e però a sedici anni fu accolto nell'Accademia del Buon Gusto, a ventitre giudicava di opere filosofiche ne' periodici di quel tempo, e a trentuno saliva la cattedra di diritto penale nella R. Università. Da questa cattedra si stese la fama dell'Amari per tutta Sicilia, sempre accresciuta dagli scritti che il giovane professore pubblicava o ne' periodici letterarî, ovvero nel

(1) V. *Di Emerico Amari e delle sue opere, saggio di* FRANCESCO MAGGIORE PERNI, *Elenco de' Mss. di Em. Amari*, p. 104 e segg. nel libretto di Commemorazione che pubblicava l'Accademia Palermitana di Scienze e lettere, col titolo *Emerico Amari*, Palermo 1871.

*Giornale di Statistica*: e fu molto danno della gioventù siciliana non aver potuto ascoltare che per soli otto anni l'illustre professore, costretto dagli avvenimenti politici del 1848, ne' quali ebbe molta parte, ad esulare, e ripararsi in Piemonte, dove continuò l'opera di scrittore, fino a che invitato dal Governo provvisorio di Toscana accettava nel 1860 l'insegnamento di filosofia della storia in quell'Istituto di studi superiori, quantunque per poco tempo, stante essere ritornato in Sicilia, appena il potè liberamente; e quivi entrato altra volta nella vita politica, rinunziò all'antica cattedra, e pochi anni dopo anche alla vita parlamentare, restando solamente a far parte finchè visse dei Consigli della Provincia e del Comune. Dell'indole morale dell'Amari scrisse a lungo il signor Francesco Maggiore Perni per la tornata commemorativa che ne tenne l'Accademia palermitana di scienze e lettere, il 18 dicembre del 1870, e pochi giorni innanzi ne aveva discorso il professore L. Sampolo in una Commemorazione letta il 29 novembre nell'Università di Palermo, mentre altra se ne leggeva piena di affettuoso e sincero rispetto dal prof. P. Sbarbaro all'Università di Bologna. Dirò solamente che uomini di tanta eccellenza di mente e bontà di cuore come l'Amari, raramente si trovavano nel mondo; e che il nostro siciliano raccoglieva in se tanta perfezione di mente e di animo, che in lui fu rappresentato il modello del cittadino e del letterato, dell'uomo privato e del pubblico, dello scienziato e del credente. Il municipio palermitano intitolava del suo nome una delle nuove strade fuori la città murata, e decretavagli un monumento in San Domenico fra gl'illustri siciliani, ove fosse

raffigurato in marmo vestito della toga di professore, e sedente in atto d'insegnare (1): la Provincia gli dedicava un busto nella sala del Consiglio.

Non è qui luogo a discorrere de' diversi studi dell'Amari letterarii, economici, statistici, penali, politici, nè degli scritti filosofici tuttavia inediti, come alcune *Ricerche sull' istinto*, *Del metodo di usar bene della ragione nello investigare la verità nelle scienze*, *Delle origini e vicende della Filosofia eclettica*, *Ricerche sulla ragione fondamentale del dovere*, etc. aspettando che dal fratello dell' illustre uomo siano pubblicati. Ma e la *Critica di una scienza delle legislazioni comparate*, e la Prolusione (sola pubblicata) *del Concetto generale e de' sommi principii della filosofia della storia*, entrano nelle ragioni di questo libro, e però ne diremo brevemente qualche cosa.

L' opera della *Critica* è l' annunzio di una nuova scienza, della quale sino all'Amari anche mancava una deffinizione. « Parrà strano, dice l'Autore, eppure è vero: libri, cattedre, giornali e popolarità, tutto possiede lo studio delle legislazioni comparate, ma ancora non ha una deffinizione. Se voi ne cercate più esattamente il concetto, lo scopo, i metodi e i limiti, non troverete un solo tra i molti valentuomini che lo coltivano, che siasi mai affaticato a cer-

(1) La statua del monumento fu allogata all' egr. scultore Benedetto De Lisi, il bassorilievo rappresentante le virtù dell' estinto allo scultore Costantini, e gli ornati di tutto il monumento all' altro scultore B. Civiletti. Fece l' archetipo l' architetto prof. Sav. Cavallari; diede il soggetto del bassorilievo la Commissione nominata pel detto monumento, alla quale io ebbi l' onore di appartenere insieme all' avv. Giovanni Costantini, e all' avv. Francesco Maggiore Perni.

carli o insegnarli (p. 8) ». E soggiungeva: « non solamente manca la storia alla scienza, ma il concetto della scienza a se medesima, e questa è la lacuna più importante assai della prima, a cui mi studio in quest' opera supplire ». Se nonchè, cercandone il concetto, per dimostrarne l' indole e così le origini, i fini, i limiti, le attinenze, ne usciva già la *critica*, che sarebbe stato l'*assunto* della scienza. Onde, conchiude l' Autore il suo proemio: « Esplicazione dunque dello assunto, e storia degli studî della legislazione comparata sono l' oggetto del nostro lavoro. L' una cerca i fondamenti ed i caratteri che la costituiscono scienza, l' altra la storia. La critica risponde ai tre problemi di sopra propostomi, cioè se sia *possibile*, se *esista*, e in *che* differisca dalle altre parti della scienza legislativa; la storia narra i casi della sua vita. La prima ne cerca e dimostra per così dire i titoli di legittimità, l' altra la fortuna. Quindi l' opera nostra, viene naturalmente divisa in due parti o libri, il primo de' quali verserà sulla critica, il secondo sulla storia della scienza delle legislazioni comparate » (p. 8, 9). Posto questo disegno, l'Autore lo andava incarnando, cominciando dal concetto logico di una scienza in generale, e della formazione di essa (L. I. c. I.), e terminando alle scienze ausiliarie della legislazione comparata; cioè alle ausiliarie *comuni*, filosofia, lettere, storia letteraria, lingue ecc. (cap. XIV. § 174)); alle ausiliarie *indispensabili*, cronologia, geografia, mitologia, diplomatica, giurisprudenza propria ecc. (§ 175); e alle ausiliarie *propriamente dette*, 1° scienze morali, etica, teologia naturale ecc. 2° politica, 3° scienze economiche, 4° statistica, 5° fisica sociale, 6° blasonica, 7° numismatica legale, 8° etnografia (§. 176).

Alle quali scienze ausiliarie fa seguire come conclusione dell' opera un lungo capitolo col titolo: *Filologia comparata ultima scienza Ausiliaria*: *parallelo continuo di essa colla legislazione comparata*, (p. 518-540) ; capitolo veramente stupendo, che ti dà teoria delle lingue e nomotesia, filosofia della storia delle lingue e delle leggi, filosofia della storia e filologia comparata, le quali riunite insieme « formano parte cospicua e nobilissima della filosofia dell' umanità (p. 540) ». La parte per così dire puramente filosofica di questa opera immensa del nostro siciliano è quella che discorre della *cognizione*, e della *scienza*; degli *universali*, e della *induzione*; della storia ideale dell' umanità, e dell' *analisi comparata dell' idea del progresso*; del *Metodo*, e del *Problema della formazione della lingua*. E però troviamo sul proposito della natura della cognizione, che, secondo il nostro Autore « appena l' intelletto ha chiara coscienza d' un fatto o d' una idea, la percepisce, e tosto ne nasce il primo atto della cognizione, la percezione. Quando quella di nuovo cade sotto la sua attenzione, la contempla con diligenza in tutte e molte delle sue parti ravvicinandola alla precedente, e segue un secondo grado della cognizione, che chiamasi osservazione. Appresso colpito dal ritorno di più fasi identiche o simili, ravvicinando le sue osservazioni, le confronta, e ne ricava un' osservazione nuova, cioè la notizia di una qualità di somiglianza che a tutti appartiene e idealmente da tutte la stacca, e questa può dirsi un' *astrazione*. Poscia tra fatti o fenomeni dissimili osserva dei rapporti che tra loro hanno somiglianza, ne trae astrazioni novelle, e paragonandole tra loro, produce una nuova e più ampia astra-

zione, che rappresenta le qualità comuni non solo tra i fatti identici, ma anche fra i diversi, e questa può chiamarsi generalità (generalizzazione). Pervenuto a questo grado nel processo della conoscenza, l'intelletto spinto dalla sua natura investigatrice, o sia dalla curiosità speculativa, va cercando se mai un fatto comune sia cagione di questa somiglianza di relazioni ne' fenomeni osservati, cioè se non vi sia una causa generale delle generalità scoverte. Se la trova o crede avere trovata, egli afferma come vera una causa, la quale diventa anch' essa osservazione generale produttrice di altre molte inaspettate; e questo atto intellettivo io chiamerei *speculazione*. Speculata una cagione, sia per una forma propria ed innata della mente, sia per virtù d'esperienza (che non è di questo luogo il deciderlo) suppone che tutti i fenomeni simili sieno generati dalla medesima cagione, la quale per l'ampiezza delle applicazioni e degli effetti, riguardasi come regola indeclinabile della esistenza de' fenomeni, e però prende nome di legge, e l'argomento su cui si fonda dicesi *induzione*. Ajutata dalla induzione, la mente non trova più confini alle sue ricerche: ma moltiplicando le osservazioni allarga le speculazioni, paragonando le induzioni col fatto va ad ogni passo correggendole, e come da una serie di fenomeni ad un' altra si rivolge, va sempre investigando una legge, di cui non sia altra più generale, la quale diventa prima, e però ha avuto nome di principio (p. 15) ».

Indi viene posto alla moltitudine e alla varietà delle osservazioni e delle leggi un ordine; « e di anello in anello, da una percezione si passa alle osservazioni, da queste

alle cause, quindi alle leggi, e finalmente ai principii, e da questi per inverso procedimento, sino alla percezione si scende. Quest' ordine di connessione con cui sono disposte le cognizioni, chiamasi *metodo*, e tutto il complesso delle verità metodicamente ordinate, *sistema* (p. 15) ». Così l'intelletto applica per l' induzione i principii de' fatti osservati a' fatti non osservati, nè dedotti ancora, e « da quello che *è*, arditamente trascende a quello che *deve* essere, e quasi soverchiando la propria natura, da semplice spettatore si trasmuta in legislatore de' fatti, e profeta della natura. Questo è l'ultimo grado della cognizione umana, il punto più sublime cui possa sollevarsi l' intelletto nella ricerca del vero, perchè è la testimonianza perenne della sua natura divina (p. 16) ». Non fa bisogno certamente di avvertire il lettore come il nostro filosofo sia in questa sua teorica della cognizione il valente continuatore del Galileo, e l' interpetre felice della induzione aristotelica e della sentenza dello Stagirita: *principium quidem scientiae intelligentia principii* (*Anal. post.* L. II. c. 15); siccome lo scrutatore logico de' procedimenti del pensiero, che creava col Vico la famosa *Scienza Nuova*. Il che si ha più chiaramente nel leggere sul linguaggio universale che esso sia « espressione perenne di quel naturale intelletto del *certo*, il quale sotto nome di senso comune, se non è prova sempre incontrastabile di vero, n'è sempre probabilissimo indizio; e l' ufficio di ogni sana filosofia non è già l' oppugnarlo, o confonderlo, ma raddrizzarlo, rischiararlo, e colla virtù del filosofico criterio, dalla condizione di testimonio, sollevarlo all' autorità di giudice del vero (p. 17) ». Dottrina che è come il comento di alcune *de-*

*gnità* del Vico, e specialmente della X e XII e XIII, nelle quali è detto: « la Filosofia contempla la ragione, onde viene la *scienza del vero*: la Filologia osserva l' autorità dell' umano arbitrio, onde viene la *conscienza del certo* »; e « il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente *sentito* da tutto un *ordine*, da tutto un *popolo*, da tutta una *Nazione*, o da tutto il *Gener'Umano* »; e « *Idee uniformi* nate appo *intieri popoli* tra esso loro non conosciuti, debbon' avere un *motivo comune di vero* ». La scienza assolutamente considerata è adunque pel Nostro nell' ultimo e supremo grado di questa scala della cognizione; ma, se « la conscienza, e la nuda percezione d' un fatto solo non è certamente scienza, sebbene ne sia l' elemento primitivo », stantechè la scienza « è la conoscenza delle verità universali, e non de' fatti particolari; sentenza vecchia quanto Aristotile, anzi più di Aristotile, perchè è antica quanto il più importante vocabolario della lingua filosofica (p. 18) »; tuttavia per l' Amari la prima comincia colle *generalità*, che sian *vere*; e quando essa, cominciata colle prime generalità, è compiuta nella sua forma, può definirsi « un sistema di cognizione d' un ordine determinato, che ha principii generali, e limiti proprii (p. 33) ». E però « la percezione, l' osservazione e l' astrazione apprestano le materie alla scienza, ma non la formano; essa comincia a nascere colle vere generalità; è costituita dalla speculazione delle leggi; è determinata dalla induzione, ed è compiuta nella sua forma, col sistema progredisce, e nuovi progressi attende colla divinazione del futuro. Gli osservatori l' apparecchiano, e ne sono i precursori: i generalizzatori la iniziano; gli inventori delle

leggi la costituiscono: i maestri della induzione l'ampliano, e ne determinano gli obbietti: gli ordinatori del metodo, dandole nomi, formole e sistema, la compiono: gli uomini di genio infine le aprono gl'interminati spazii del progresso (p. 33) ».

Quanto poi ai principii della filosofia dell'umanità, da cui dipende la parte essenzialmente scientifica della legislazione comparata, e così quanto alla *storia ideale dell'umanità*, avvisata dal Vico, il nostro filosofo va correggendo le teoriche antiche, e la stessa del Vico, rispetto ai *ricorsi*, propugnando il *corso* progressivo; e accoglie e svolge largamente il principio del filosofo Napolitano di dover cercare i principii regolatori del procedimento dell'umanità nella metafisica; sì che « se nelle modificazioni della mente umana devono trovarsi i principii, il mondo delle nazioni è come lo specchio di quello delle idee (p. 278) ». Pel Nostro, esposta la genesi logica dell'idea del progresso, i due massimi cardini del progresso sono stabiliti nella *continuità*, e *tradizione*, i quali sono luminosa testimonianza della Provvidenza, sì che la teoria del progresso è insieme una *teodicea*, ed una *teologia storica*. Il Vico secondo l'Amari lasciava a metà la formola del progresso; la quale, già compiuta, sarebbe, che esso sia « un movimento continuo di tutta l'umanità ad una provveduta meta di perfezione senza limite assegnabile, per mezzo della tradizione di tutti i tempi, e di tutte le nazioni (p. 340) ». Onde, il progresso è spontaneo, e tradizionale, ed esso porta un indefinito perfezionamento pel governo della Provvidenza, e la libera azione degli uomini; la cui più alta idea è dovuta al Cristianesimo. Al quale proposito va

combattuto il sistema di filosofia della storia dell'Hegel, sì ne' suoi principii, e sì nelle sue conseguenze; e con immensa erudizione e grande sottigliezza di critica sono riscontrati, e compiuti tutti i sistemi che riguardano la filosofia della storia, siano antichi, siano moderni, o contemporanei; tutto è passato ad esame dalle filosofie orientali antichissime alle dottrine del Centofanti, e del Mamiani, viventi.

È degno è poi quanto dal Nostro è avvisato intorno al metodo nella scienza, distinto in *inventivo*, *dimostrativo*, e *ordinativo*, nel quale ultimo, dice, si trovano appunto le regole speciali a ciascuna scienza. Chè, in ogni scienza speciale c'è del comune alle altre scienze, e ci è del proprio; sì che « e nella scelta, e nello scopo, e nell'ordine, ciascuna scienza ha o deve avere norme metodiche sue proprie (p. 454) », le quali debbano condurre a questi cinque resultamenti, cioè: 1° determinare quali sieno i caratteri indubitati de' fatti che appartengano a una scienza, e dagli altri si distinguono; 2° insegnare dove si trovino, e come possano figurarsi dagli estranei con cui si stiano confusi; 3° determinare il valore de' fatti; e quali debbonsi presciegliere per contemplarli con più diligenza, e raccoglierne frutti più copiosi di scientifiche induzioni; 4° insegnare come debbasi modificare la scelta de' fatti secondo muta la loro importanza in relazione al fine; 5° finalmente insegnare ad ordinarli perchè possano con profitto analizzarsi, e più facilmente ci conducano alla scoverta di que' grandi principii onde è costituita la scienza (p. 453). Il nostro filosofo non concede che si possa « con unico pronunciato generale indicare i fatti, che ap-

partengono a scienze tutte diverse ». E riferendosi alla sua scienza della legislazione comparata, trova la necessità di un *ideale*, come « condizione preliminare indispensabile di ogni giudizio sulle leggi (p. 459) »: trova che « l' ideale trasformandosi in archetipo del perfezionamento del genere umano s' immedesima nell' essere di tutta la scienza: perciocchè dottrina del progresso, e dell' umanità sono concetti assurdi, dove non si supponga avanti uno stato di perfezione, un fine, ed un corso dalla Provvidenza preordinato ».

Questa idea d' un modello ideale del perfetto civile essere grande, ed universale necessità di ragione; questa dominare in guisa tutte le scienze sociali, che senza prima potentemente e compiutamente specularla, vani torneranno gli sforzi delle più elette menti, per farle con passo sicuro e costante progredire; questa infine essere la funzione più nobile del metodo, la vera *propedeutica* della filosofia civile, di cui parte sì importante è la legislazione comparata (p. 475). La *Critica* del nostro filosofo intendeva appunto a fare uscire da tanto studio quest' *ideale*, questo *modello* del *perfetto civile*; ed è però ch' egli l' Autore leggeva il suo libro all' *Accademia di Filosofia Italica* di Genova, intesa più che alla Metafisica, a dar saggi di *Filosofia civile*, nella quale pigliava parte principalissima questa *Critica* di una scienza delle legislazioni comparate dell' illustre professore Siciliano. Così il nostro filosofo dà il saggio come avere un criterio da servire a formare l'archetipo per tutte le scienze civili, nel quale si comprenderebbe la loro filosofia; e raccogliendo tutto il suo lavoro, presenta al lettore questa larghissima definizione della sua

scienza, cioè: « La scienza della legislazione comparata è quella che raccoglie, e paragona metodicamente le leggi de' popoli per ricavarne la *dottrina giuridica della civiltà universale*, e provvedere mediante studiati confronti ai bisogni politici, economici, e storici delle nazioni: alla imitazione delle leggi da farsi, ed alla interpetrazione di quelle già imitate: alla esperienza de' legislatori colla notizia delle vicende della fortuna delle leggi: alla dimostrazione d'un diritto universale della ragione, e del progresso *provvidenziale* del genere umano sulla idea di una comune natura delle genti, e per mezzo della trasmissione preordinata della civiltà; e tutto ciò ragiona sopra un modello ideale dell' *ottimo civile*, il quale serve a lei di norma alla scelta, all' ordinamento, e ai paragoni delle leggi, e di criterio a tutta la filosofia civile; onde ella riesce una *Storia*, una *Filosofia*, ed una *Teodicea* universale delle leggi del genere umano, una dottrina dell' *archetipo* e del *progresso* delle umane società ».

Basterebbe questo arditissimo concepimento alla gloria di Emerico Amari: nel cui libro era *per la prima volta proposta*, secondo il giudizio competentissimo del Mittermaier, una scienza della legislazione comparata: sì che di quest'opera appunto scriveva l'illustre tedesco: « I nostri lettori possono essere convinti che questo libro per la ricchezza delle idee, le copiose ed ingegnose ricerche, e gli svolgimenti storici e le acute osservazioni, appartiene alle più importanti opere dell' epoca moderna (1) »; e il prof. Siciliani,

(1) V. *Annali di letteratura di Heeldelberg*, 1857, e fasc. 2 e 3, 1858, cit. nel *Saggio* di Fr. Maggiore Perni, p. 52.

aggiungeva nel suo libro del *Rinnovamento della filosofia positiva in Italia*, che l'opera dell'Amari, « il critico più giudizioso, che abbia saputo discorrere con chiara veggenza su le dottrine giuridiche della Scienza Nuova sotto l'aspetto filosofico », si debba tenere come « uno de' libri più gravi che sieno stati pubblicati fra noi in questi ultimi anni (1) ». Delle altre scritture del nostro siciliano, così come già di quest'opera della Critica fu fatto discorso all' Accademia palermitana (2), espose brevemente i pregi il Maggiore Perni nel suo Saggio citato; dal quale può avere il lettore quanto più minutamente noi non possiamo qui scrivere di Emerico Amari. L'illustre uomo moriva nella sua città natale il 21 settembre del 1870, dopo breve malattia, e in età di anni circa 61, compianto non da' soli parenti e amici, ma da tutta la città, anzi dalla Sicilia intera. Intelletto altissimo, tanto da speculare e trovare un nuovo aspetto della filosofia della storia con la sua *Critica di una scienza delle legislazioni comparate*; specchio di virtù domestiche e civili, morali e religiose; il cavaliere Emerico Amari fu tale figura che raramente si ripete, per compiutezza di carattere, armonia di virtù e di affetti, che non saprei più a chi somigliarlo tra' viventi, o con chi de' passati fare riscontro. Scienziato e letterato di vasta dottrina e svariata erudizione, intendeva

(1) V. Siciliani, *Sul Rinnovamento della Filosofia positiva in Italia*, c. IV p. 104 e segg. Firenze 1871.

(2) V. *Sulla Critica di una Scienza delle Legislazioni comparate di Emerico Amari* per Giambattista Ruffo, Disc. letto all' Accademia di scienze e lett. di Pal. 13 ag. 1871. Pal. 1871.

assai le arti, e di esse discorreva o giudicava con gusto sanissimo; profondo nella meditazione della scienza, era nella pratica sempre esperto secondo la materia a cui si applicava; e scrittore, e uomo di stato, professore sia alla cattedra di Diritto penale in Palermo, sia a quella di filosofia della storia nell' Istituto Superiore di Firenze, oratore alla camera palermitana del 1848 e a quella di Torino e di Firenze del 1861 e 1867, ministro del 1848, della Prodittatura e della Luogotenenza nel 1860, fu personaggio in teoria ed in pratica, in morale e in politica, sempre uguale a se stesso, costante e saldo ne' principî di libertà per tutti e di vero progresso, che abbia sua radice nella virtù e nella giustizia, tanto da non aver mai ceduto a' giudizi mutabili de' tempi, qualunque ne fosse la conseguenza. Dagli amici veri che sempre lo circondarono per questi ultimi dieci anni, fu più che amato, venerato: e o in villa o in città, nella modestia e nella sapienza dell' uomo venerando, raccoglievano essi esempio e conforto come saper vincere tempi corrotti da ipocrisia di nomi; e come più che onori e premi dispensati oggi per turpe mercato di conscienza, ambire la gloria che tocca ai pochi d' invidiabile onestà.

---

CAPITOLO TERZO

## I nuovi Tomisti.

Il lettore conoscerà senza dubbio la famosa questione cominciata circa il 1850 tra *razionalisti* e *tradizionalisti* così detti in Francia e nel Belgio, a proposito d'un opera del p. Chastel sulla ragione umana, e di varî scritture del Bonnetty sulla natura di essa ragione e sul fatto della nostra cognizione. Il p. Chastel fu ritenuto come un *razionalista* che dia alla ragione virtù assoluta; e il Bonnetty come un seguace di Bajo, che abbia negato alla ragione umana ogni virtù conoscitiva, e dato tutto alla tradizione, o alla parola esteriore, onde il nome alla sua scuola di *tradizionalista*. Parteggiarono per le due dottrine opposte illustri nomi; e la quistione si fece più rumorosa quando vi presero parte anche vescovi; e quando fu portata nell'Università Cattolica di Lovanio, e agitata dalle riviste scientifiche e religiose, di guisa da essersi rivolti nel 1860 i professori di Lovanio alla sacra Congregazione dell'Indice, e questa avere risposto in senso di mantener salvi i diritti della ragione senza offendere l' autorità esteriore della tradizione (1), tanto che i tradizionalisti dovettero

(1) Vedi tutta questa polemica che si sostenne dagli *Annales de philosophie* del Bonnetty e del Bautain, dalla *Revue de Louvain*, dal *Journal historique et litterarie de Liege*, e dalla *Revue catholique de Louvain*, di Francia e del Belgio, come dalla

sottoscrivere questa decisione; e così ebbe esteriormente fine una questione che risaliva al Bonald e al de Maistre, al Lamennais e alle Encicliche del 1832 e 1834; che aveva distinti *tradizionalisti francesi* e *tradizionalisti belgi*, e si era mischiata all'altra questione dell'*ontologismo* di alcuni professori di Lovanio, contro i quali combatterono ardentemente gli Annali di filosofia del caposcuola dei tradizionalisti francesi. Senza entrare per nostra parte in queste dispute, le abbiamo solamente accennate per il posto che vi ebbe il nostro Siciliano teologo e filosofo Gioacchino Ventura, de' cui libri non pochi si riferiscono a quella quistione, sia perchè forse la prepararono, sia perchè seppero colla moderazione della sapienza italiana trovarne la soluzione. Dagli stessi tradizionalisti il nostro Ventura non fu ritenuto tutto dalla lor parte, sebbene avesse combattuto il Chastel; e fu piuttosto considerato come un rinnovatore delle dottrine di S. Tommaso esposte con metodo forse meno aristotelico dell'Aquinate, e più inchinevole da questo lato verso i tradizionalisti che verso i loro oppositori, de' quali sostenne pur alcune dottrine. E però il nostro Ventura, meglio che un tradizionalista, è stato un nuovo Tomista, uno Scolastico del secolo XIX, che non nega la ragione, ma la sorregge quanto più può del sostegno dell'autoritá, indefesso cercatore delle armonie naturali tra la scienza e la fede, così come della libertà e della autorità, dello Stato e della Chiesa.

*Civiltà Cattolica* d' Italia, nel *Dictionaire de Philosophie Catholique par* L. F. JEHAN, *publie par M. l' ab.* MIGNE, t. III, p. 902-990. Paris 1864.

Gioacchino Ventura nasceva in Palermo dal barone Giovanni di Raulica, e da Caterina Gattinelli, agli 8 di dicembre del 1792. Di nobile casato, attese giovinetto agli studî che si convenivano alla sua condizione: ma su' 15 anni inclinò allo stato ecclesiastico, benchè fosse il primogenito della famiglia; e nel 1807 appena era ritornata in Sicilia la Compagnia già espulsa nel 1767, entrò fra' Gesuiti del Collegio Massimo di Palermo, ove allora accorreva la maggior parte della gioventù della Città, a fornirvi gli studî letterarii o ecclesiastici (1). Il giovane novizio vi ebbe tantosto affidato l' insegnamento di lettere latine; e durò con lode in quest' ufficio, finchè da' Gesuiti passò per sua elezione ai Teatini, e fu accolto nella Casa di San Giuseppe di Palermo. Intanto prima del 1820 da Palermo si condusse a Napoli, ove si diede subito a conoscere come predicatore e come scrittore (2), tanto da essere chiamato a far parte del Consiglio di Pubblica Istruzione del Regno; e quando nel 1823 ebbe a recitare l'Elogio di

(1) Da' biografi del Ventura si è detto che fosse entrato nell'ordine de' Gesuiti innanzi alla loro espulsione (v. *Gioacchino Ventura* per E. Montazio, nella Galleria di Contemporanei Italiani, Torino, Pomba 1862): ma i Gesuiti erano espulsi dall'Isola venticinque anni prima che nascesse il Ventura, e ritornavano nel 1807, quando il Ventura era in età di 15 anni.

(2) Tra' primi scritti del Ventura fu questo: *Considerazioni sopra de' Regolari di* D. Gioacchino Ventura *teatino, dettate dalle attuali circostanze, seconda edizione notabilmente accresciuta.* Napoli, presso R. Miranda, 1820. La prima edizione sotto altro titolo fu pure dello stesso anno. Questo libretto non si è più ristampato, ed è molto raro.

Pio VII fu salutato come il Bossuet italiano. A trent'anni il teatino siciliano, apologista e teologo e filosofo della scuola del Bonald, del De Maistre e del Lamennais, di cui indi fu cordiale amico, finchè l'illustre prete francese si mantenne cattolico, saliva agli onori più elevati del suo Ordine, e prestissimo all'insegnamento di diritto canonico nella Sapienza romana, a direttore del *Giornale Ecclesiastico* di Roma, a consigliere di Papa Leone XII, ad inviato alla Corte di Modena, a paciero tra il plenipotenziario Visconte di Chateaubriand e la Corte Romana. Noi non diremo del Ventura scrittore di numerose opere teologiche, e morali, nè delle Orazioni, e Conferenze politiche di Roma, e di Parigi; non diremo della parte che il nostro Generale de' Teatini, amico e consigliere del Pontefice, rappresentante in Roma del Governo Siciliano del 1848, ebbe negli avvenimenti del 1847 e 1848; cose già sapute e narrate da altri distesamente; ma ci fermeremo meglio sulle opere filosofiche che il teologo e filosofo palermitano ci ha lasciate, a cominciare dal libro *De Metodo Philosophandi*, dato fuori nel 1828, e finire al Corso di *Filosofia Cristiana*, che chiude con la vita dell' Autore, finita a Parigi a' 2 di agosto del 1861 (1), la serie delle

(1) Le ceneri del Ventura furono trasportate a Roma, e riposano in Sant' Andrea della Valle, e nel luogo stesso dov'era il pulpito, dal quale aveva predicato il grande oratore. In Palermo, a pubblica soscrizione gli fu fatto un piccolo monumento con busto in marmo in San Domenico; e non è esatto quanto fu scritto dal Montazio, cioè: « la patria reclamò le mortali sue spoglie, e nella nativa Palermo esse ebbero solenni

sue importanti pubblicazioni scientifiche. Delle quali intanto più che l' ordine cronologico seguiremo l' ordine logico, attesi a rilevare la mente, e il sistema del nostro concittadino, anzicchè le occasioni che fecero uscire fuori le sue opere, e dal pulpito di Sant' Andrea della Valle e del San Pietro, lo spinsero a nostra Donna di Parigi e alla Cappella Imperiale delle Tuiglierie.

Prima adunque fra le opere filosofiche del Ventura sì per ragion di tempo e sì per ordine logico, è il libro *De Methodo philosophandi*, stampato, come si è detto, in Roma e dedicato al Visconte di Chateaubriand; nel quale libro tratta l'autore *de philosophia et methodo philosophandi in genere*, con idee che già prenunziano il futuro autore dell'altro libro *Della vera e falsa filosofia* (1852), e delle Conferenze sulla *Ragione filosofica e la Ragione cattolica*, tenute a Parigi dal 1851 al 1854. Partendo dal principio che l' indole della filosofia dipenda principalmente dal metodo, l'autore s' intrattiene innanzi a tutto su' vizii del metodo filosofico allora in voga, esaminandolo rispetto al *soggetto*, all' *obbietto*, al *fondamento* e al *principio di filosofare*; e trova esso condurre ad errori esiziali alla buona scienza, sì che sia necessaria la sua riforma. E però espone la cagione, il consiglio, la divisione, l'obbietto, e la ragione della sua

esequie e splendida tomba, con modesta epigrafe dal Ventura stessa dettata ». Le spoglie del Ventura furono reclamate dai PP. Teatini di Roma per opera del p. Cirino siciliano e Generale dell' Ordine, che andò a riceversele sino a Parigi; alla epigrafe che si legge in Sant' Andrea della Valle supplì il *mortuus adhuc loquitur* il pontefice stesso Pio IX.

opera (*Dissert. prœlim.* art. VI), entrando così a discorrere dell'origine e natura della filosofia (Pars. I. c. 1), del soggetto e della divisione della filosofia (c. 2), e dell'obbietto della filosofia (c. 3); nel quale ultimo capitolo così come nel primo, troviamo appunto annunziata la dottrina, che indi fu il fondamento di tutte le opere filosofiche del nostro siciliano, cioè, che la filosofia, del modo stesso che l'abito della mente umana circa la verità, è di due specie, *dimostrativa* o *inquisitiva* (c. 1. art. V.), e la filosofia propria cristiana non sia *inquisitiva*, ma *dimostrativa*; sola scienza naturale, e legittima, e che possa essere di pubblico bene, e in armonia colla Religione. Questa fu pel Nostro la filosofia propugnata dal santo dottore di Aquino; e una siffatta filosofia è la sola conveniente a filosofi cristiani (1). Combatte pertanto il metodo *inquisitivo* siccome di origine protestante, e propone il rinnovamento del metodo de' Padri e de' Dottori della scienza cristiana (§ 40), cioè il metodo Scolastico, insieme a quella filosofia, già *dimostrativa* e non *inquisitiva*, e insieme a un nuovo albero enciclopedico del sapere, o *sistema delle Scienze*, diviso in tre parti, cioè, *Scienze di autorità*, *Scienze di raziocinio*, e *Scienze di osservazione*, rispondenti a *Dio*, all'*uomo*, al *corpo*, e contenute nelle tre grandi divisioni di Ethica, Logica, Physica. Comprendendo nell'Ethica la *scientia substantiarum separatarum*, onde la *Metaphysica*,

(1) « Quare philosophiae quoque finis non nisi *demostratio* cognitæ veritatis ipsi Aquinati fuit, minime vero veritatis *investigatio*, aut *inventio* (§185) »...... Christianos homines nullam aliam, nisi *Demonstrativam*, philosophiam decere » (*ibid* p. 437).

e la *scientia divinarum humanarumque legum*, onde la *Iuris-prudentia*; nella LOGICA la *Ideologia* e la *Logica* propriamente detta; nella PHYSICA la *Physica generalis* e la *Physica particularis*; Dio va studiato nel primo ordine delle scienze *in sua natura, in sua voluntate*; l'Uomo *quantum ad rationis naturam, quantum ad rationis manifestationem*; il Corpo *in genere, in specie*. Lo Specchio di queste divisioni è immenso ne' suoi particolari, e se potrà questo ampissimo disegno non essere accolto, non si potrà intanto negare al suo autore larghissimo ingegno, e singolare comprensione dello scibile umano sotto un principio rigorosamente sistematico. Va esposto questo sistema delle scienze per circa cinquanta pagine (art. VII. p. 241-300); e fermandosi sull'oggetto della filosofia, è conchiuso, precorrendo ai Tradizionalisti del 1850, e sostenendo i principii allora non condannati del Lamennais, che « veritas omnis auctoritate et traditione, ope sermonis, in universum terrarum orbem diffluit, siquidem eam magisterio traditionali filii a parentibus, et primi parentes a Deo ipso didicerunt (p. 320). » Dottrina che il Ventura appresso temperò, più fedele alla scolastica, e a S. Tomaso, di cui veniva a rinnovare l'insegnamento, siccome la filosofia propria del Cristianesimo.

Pertanto, nel libro *Della vera e della falsa filosofia*, scritto per occasione che ne diede all'autore il Visconte Vittore de Bonald, il nostro Ventura ringrazia il Visconte di avergli data occasione di svilupppare le sue *dottrine filosofiche*, e ribadisce con rigorosi argomenti contro la scuola cartesiana rappresentata dal Bonald figlio, e con bella esposizione di dottrine, che la sola vera filosofia sia la scolasti-

ca, « perchè la sola uscita dal Cristianesimo; » provando il suo assunto coll'esame della scolastica sì nel suo principio, e sì nel suo fondamento, nel suo metodo, e nei suoi risultati. La scolastica dice il Nostro, non consiste negli *universali*, nelle *categorie*, nelle *aseità*, nelle *quiddità*, e ne' *predicati*; ma ne' principii, nelle dottrine, in un metodo totalmente cristiano; e i principii sono le *conceptiones animi communes*, le credenze *costanti*, *universali*, di tutta la umanità; le dottrine, che non si può render conto dell'uomo che per Gesù Cristo *Dio e uomo*, come l'uomo è *spirito* e *corpo*; il metodo « un eclettismo sicuro, solido, felice, che prendeva le dottrine cattoliche come *pietra di paragone* per determinare la sua scelta su ciò che poteva trovarsi di vero ne' differenti sistemi della scienza umana: con siffatto metodo questa filosofia del vero *mezzo* aveva risoluto le grandi quistioni sul criterio della certezza, sull'origine delle idee, sull'unione dell'anima col corpo, sull'idealismo, ed il sensualismo, sul libero arbitrio, e la grazia, sull'obbedienza e la libertà (§ 5). » Nè pertanto questa filosofia nega l'intelligenza e la logica di nostra mente; solamente sta « nel cominciare dalla *fede* onde passare all' ordine dei concepimenti, e non già cominciare dall' ordine de' concepimenti per elevarsi all' ordine della fede. La ragione d'accordo coll' esperienza prova che, cominciando dalla fede si giunge, conservando sempre la fede, al concetto e alla intelligenza; ma al contrario, volendo incominciare dal concepimento e dalla intelligenza, si perde la fede, e non si giunge giammai a comprenderla, nè a concepirla (§ 11). »

Onde, a sostenere che la filosofia dimostrativa non

cessa pertanto di essere scienza, e che gli scolastici furono e teologici e filosofi, il nostro autore espone la dottrina di S. Tommaso sull'intelletto umano, formantesi l'idea come l'intelletto divino genera il suo verbo; e si ferma sulla facoltà di generalizzare, sulla natura della nostra cognizione, e sul modo come l'intelletto conosca l'universale nel singolare, si formi le idee, e non già imagini, anco degli oggetti materiali, e pensi senza le parole. Nè si resta dal dimostrare che, abbandonata la dottrina scolastica, le due scuole la idealista, e la materialista, non possono condurre se non allo scetticismo; siccome la filosofia inquisitiva non ha altro fine che il razionalismo, e in ultimo o il panteismo o l'ateismo. La questione delle idee e quella dell'unione dell'anima col corpo non possono avere altra risoluzione, che le cansi dall'errore, tranne la scolastica. Sì che l'autore dichiara infine del libro, che da venticinque anni era stato sempre atteso alla restaurazione della filosofia cristiana, ed era quello stesso lo scopo principale di tutti i suoi lavori; fra' quali principalmente le Conferenze sulla Ragione filosofica e sulla Ragione Cattolica, delle quali così delinea lo scopo e il disegno: « Sotto questo titolo *La Ragione filosofica e la Ragione Cattolica* ho procurato di dimostrare la miseria, l'abiezione, l'impotenza, la sterilità, il vuoto, le contraddizioni, le assurdità, i pericoli e i terribili effetti della filosofia nata dal paganesimo, rinnovellata dal protestantesimo; e in pari tempo mi sono impegnato a dimostrar la ricchezza, l'elevazione, la possanza, la fecondità, la solidità, l'armonia, la verità della filosofia prodotta dal cattolicesimo, finalmente i suoi immensi vantaggi nell'ordine

scientifico, donde riflettonsi sull'ordine sociale. Ho voluto costantemente porre l'una in presenza dell'altra, ho voluto far vedere in azione queste due specie di filosofia, ne ho additato i rispettivi risultati riguardo ai punti fondamentali della scienza umana, e ai principali dogmi del cristianesimo (1) ». E nessun' altro avrebbe potuto meglio esporre in poche parole gl' intendimenti ai quali indirizzava il Ventura quella larga critica della filosofia antica, moderna, e contemporanea, esposta nelle sue Conferenze del 1851, 1852, e 1854, contenenti « l'esposizione *filosofica*, *teologica*, e *scritturale* de' principali dogmi del Cristianesimo, adatta ai bisogni del giorno (2) ». Nelle prime cinque Conferenze dava l'Autore i riscontri tra la ragione filosofica presso gli antichi, la ragione cattolica de' tempi cristiani, e la ragione filosofica de'tempi moderni; rilevando i difetti e il male della ragione filosofica, e i pregi e il bene della ragione cattolica. I quali riscontri con aspra censura, e critica forse un pò esagerata, si rinnovano nel *Saggio sulla filosofia antica nelle sue relazioni col dogma della creazione*, che si trova stampato in mezzo alle Conferenze dell'anno 1852: nel quale *Saggio* non fa vedere il Ventura ne' filosofi antichi a rigor di logica altro che *ateismo*, *epicureismo*, e *scetticismo*, errori che specialmente va notando nello stesso Cicerone: onde conchiude che in faccia alla maggioranza de' filosofi professanti il panteismo o l' ateismo, il popolo credeva in Dio meglio che tutti i filosofi dell' antichità. Indi colla sesta Confe-

(1) *Della vera e della falsa filosofia*, § 31.
(2) V. Prefazione alle Conferenze del 1852, § 3.

renza esponeva la dottrina intorno a Dio, trattandosi dell'Uomo nella settima, e della Incarnazione del verbo divino, e de' suoi effetti come ristoramento dell' Universo, nella ottava e nona (1). In queste prime Conferenze si mostra senza dubbio l' Autore più profondo teologo che filosofo critico e disputante. Ma colla decima Conferenza si apre una critica larghissima della filosofia antica e moderna a proposito della Creazione, alla quale consacra tutto un anno di Conferenze, e studî positivi sopra sistemi e scuole di tutti i tempi. E prima di entrare in questa materia della Creazione, il Ventura dà spiegazione di alcune sue sentenze che conforta colla testimonianza del Iouffroy, e dichiara com' egli non sia contrario alla ragione, anzi aggiunge « le parole medesime *ragione cattolica*, avrebbero dovuto guarentirci da qualunque critica per parte di coloro ai quali è rivolto il nostro favellare: tali parole dicono bastantemente che noi non intendiamo separare il cattolicismo dalla ragione, nè la ragione dal cattolicismo; e che noi vogliamo una ragione credente ed una credenza ragionevole, *rationabile obsequium*. Imperciocchè la credenza senza ragione è il paganesimo, la ragione senza credenza è il protestantesimo, è il filosofismo. Nel solo Cattolicismo la ragione accordasi a maraviglia con la fede, e la fede colla ragione; ed è questa la bella proprietà della filosofia del Cattolicismo. In quanto alla filosofia, anzi che bramare la sua distru-

(1) Vedi il breve riepilogo che ne fa l' Autore stesso nella prefazione, § 3, alle Conferenze sulla Creazione, le quali cominciano colla X^a.

zione noi caldamente desideriamo di vederla risorgere dalla sua nullità, dalla sua abbiezione; imperciocchè, senza attribuirci il titolo di *filosofo*, noi amiamo la filosofia, l'abbiamo studiata per lo spazio di trent'anni e la sua restaurazione sopra un fondamento cattolico è lo scopo che ci siamo proposto nelle nostre Conferenze (*prefaz.* cit. § 8 e 9) ». E a più chiaramente significare il suo pensiero, conchiude sul proposito: « per tre secoli San Tommaso è stato abbandonato; ma si tornerà di bel nuovo a lui, e si riconoscerà la solidità, la profondità, l'elevatezza, la giustezza, la precisione, la fecondità ed anco la grazia della sua filosofia. A questa condizione potrà aversi la restaurazione della vera scienza e della società (§ 9) ». In questo passo è tutta svelata la mente del Ventura, più temperata che non nel libro *De metodo phil. sophandi*, e però non del tutto tradizionalista, ma meglio capo dei nuovi Tomisti, de' quali abbiamo appunto intitolato questo capitolo.

Pertanto, argomentando ab absurdo trova fuori il dogma della creazione non altro che traviamenti della filosofia o nel *dualismo* o nel *panteismo*, o nell'*atomismo* ovvero *materialismo:* sì che nota l'importanza scientifica di questo domma cristiano, a salvare la scienza dallo *scetticismo*, a cui si fu ridotta presso gli antichi, e dallo *epicureismo*, che è la rovina di ogni umana società; e conchiude contro il *razionalismo*, che, abbandonandosi la ragione a se stessa senza l'aiuto, il sussidio, la luce della rivelazione e il sostegno della tradizione, « la storia della filosofia altro non è che la storia de' traviamenti dello spirito umano, che vuole indovinare, conoscere Dio,

l'uomo, il mondo, per la sola ragione. Egli è impossibile di trarre una conclusione diversa dallo studio serio della storia della filosofia (1) » Contro la quale accusa di *atei-smo*, *scetticismo*, *epicureismo*, data universalmente agli antichi filosofi e al razionalismo, scrisse il Remusat il suo libro *Il padre Ventura e la filosofia* (1853), difendendo la scienza coll'autorità stessa di S. Tommaso, a cui solamente il Ventura si affida come a sovrano maestro della filosofia cattolica; e i filosofi antichi colle testimonianze de' Padri stessi, che non condannano così come il nostro filosofo e teologo tutta l'antica sapienza, nella quale anzi videro alcuni una preparazione umana al vangelo. Nella quale opposizione sostiene eziandio il Remusat che gli scolastici, e specialmente San Tommaso, non condannarono la filosofia inquisitiva, bensì il santo dottore distingue sempre dalla teologia una scienza propria della ragione; e solamente fa compire dalla teologia la filosofia, perchè la prima viene da Dio, la seconda dall' uomo, soggetto all' errore: « il lume della ragione non va negato dal lume della rivelazione; l'una può, se così vuolsi oltrepassare, perfezionare, illuminar l'altra, ma essa non la distrugge punto (2). » Nè noi siamo lontani dalle ragioni del Remusat. Ma continuiamo meglio sull'opere del nostro palermitano; e sulle dottrine principali intorno a Dio, al mondo, all' uomo, all'anima umana, e alla certezza di nostra cognizione.

« Dio non è perfettamente conosciuto se non da Dio

(1) V. *Saggio sulla Filosofia antica nelle sue relazioni col dogma della Creazione*, 1.ª Parte, § VII.

(2) V. REMUSAT, *Op. cit.* cap. I. Genova 1853.

medesimo, onde spetta a lui il comunicarci tale nozione. Ed egli lo ha fatto siccome conveniva, in una sola parola, e mediante tale unica e divina parola egli ci ha detto, ci ha rivelato, ci ha appreso la sua incomprensibile natura, più che tutti i libri usciti dalla penna dell'uomo.... Dio adunque è COLUI CHE È; *Qui est, Ego sum qui sum...* Secondo questa meravigliosa parola *Io son chi sono, Io sono colui che è*, Dio è L'ENTE. L'ENTE, nulla di più, nulla di meno, è il suo vero nome, il suo nome essenziale, incomunicabile, glorioso. *Ente* si compone di quattro lettere e di due sillabe; ma queste sillabe e queste lettere racchiudono tutta la storia, tutta la vita della natura increata. *Ente* è una sola parola, ma questa parola racchiude tutto il mistero dell' ENTE INFINITO; *Qui est, Ego sum qui sum.* Secondo questa meravigliosa parola IO SON CHI SONO, IO SONO COLUI CHE È, Dio solo è il suo proprio essere, nel quale l'essere e l'essenza, la possibilità e l'attualità (distinte in tutto ciò che non è Dio) sono la cosa medesima, e confondonsi in un solo e medesimo concetto indivisibile; per la qual cosa, Dio è l'unica sostanza in cui l'essere è la vita, la vita è l'operazione, l'operazione è la potenza, la potenza è la natura, la natura è l'essere, l'essere è Dio, come Dio è l'Essere, *Qui est, Ego sum qui sum.* Secondo questa meravigliosa parola IO SON CHI SONO, IO SONO COLUI CHE È, nel tempo presente, nel significato indefinito, nel senso assoluto e senza altra aggiunta, Dio è l'ente semplice e non composto, l'ente in realtà è non per *accidente*, l'ente per necessità e non per contingenza, l'ente per essenza e non per partecipazione; l'ente il quale ha in se medesimo il principio, la causa, la ragio-

ne del suo essere, l'ente sostanziale, l' ente per essenza, l'ente il quale non è determinato ad alcun genere, nè particolarizzato ad alcuna specie, nè circoscritto da alcuna individualità creata, nè racchiuso da alcun limite. E se Dio è l' ENTE, e se l'ente per essenza è Dio, se l'*essere* è rispetto a Dio la sua essenza, la sua attualità eterna, Io SON CHI SONO significa ancora, che, mentre può concepirsi quanto non è Dio come possibile a non essere a non esistere, al contrario non può concepirsi Dio se non come il solo essere sempre esistente. La parola medesima significa ancora che Dio solo racchiude la sua essenza nella sua esistenza; che non può separarsi l'esistenza di Dio dalla sua essenza, come non può separarsi la ragione dalla essenza dell' uomo; onde colui che dice Dio dice un ente essenzialmente ragionevole. Ogni cosa adunque fuori di Dio è contingente, e COLUI CHE È, è il solo ente necessario, l'ente essenzialmente sussistente, l'ente assoluto, l'ente universale, l'ente infinito, l'ente perfetto *Qui est, Ego sum qui sum* « (*Conf.* XVI. I[a] Parte) ». E però l'Ente è eterno « EGLI è, per rispetto allo spazio, in tutti i punti dello spazio, senza lo spazio: come egli è, per riguardo al tempo, in tutti i periodi del tempo, e senza il tempo. Egli è dapertutto, come egli è sempre, è immenso, come è eterno.. L'Ente assoluto e l'infinito sono sinomini. Egli è il *non plus ultra* della perfezione, il cumulo d'ogni perfezione, l'ente infinitamente perfetto e perfettamente infinito, *Qui est, Ego sum qui sum*... Dicendo EGLI È dicesi tutto. Dopo aver pronunziato EGLI È, non rimane più nulla a pronunziarsi. Questa sola parola compendia tutto Dio, imperciocchè Dio non è nè può essere se non COLUI CHE È; *Qui est* (ibid, § 4.) »

Questo sublime comento del *Qui est* biblico, ricorda le Meditazioni e i Soliloqui di S. Agostino: nè meno altissimo è l'altro comento dell' *In principio creavit Deus coelum et terram*, rispetto alla Creazione considerata nella sua ragione e nel fatto, cioè nell'ordine ideale, divino, e nell'ordine reale, mondano. Quest' *in principio* esprime la possibilità eterna e il cominciamento nel tempo delle cose create, la ragione dell'essere in Dio o nel Verbo necessario ed eterno, e l'atto dell' essere nelle creature cioè nel mondo contingente e temporaneo: « imperciocchè *creare dal nulla è dare l' essere* »; chè « nulla eccetto Dio, ha l' essere in modo essenziale ed assoluto; nulla, salvo Dio, È veramente, se non in quanto Dio nel dargli l'essere, lo ha fatto essere, se non in quanto COLUI CHE È, e che possiede l'essere in se, cioè DIO, degna farne parte, fuori di se, e far essere ciò che non era; e se non in quanto è stato creato da Dio. Quanto è adunque, l'universo intero, e tutti gli esseri dell'universo, l'universo e la sua materia, le sue forme ed i suoi movimenti, il suo ordine e le sue armonie e la sua bellezza, non è se non partecipazione all' essere di Dio, se non per la grazia di Dio: cioè tutto è stato creato da Dio, e Dio solo è l'autore ed il creatore di tutto (§ 11) ». Pertanto, poichè *creare è dar l'essere*, « le cose create sussistono per le medesime cause che l' hanno prodotte. Allorchè la causa dà l'*essere*, e non semplicemente una *maniera di essere*, fa d'uopo che questa causa sia sempre presente ed incessantemente continui la sua azione comunicativa dell' *essere*, altrimenti l'effetto incominciato cesserebbe all'istante medesimo, come se giammai non fosse stato prodotto.

Ciò avviene perchè la cosa la quale fin da principio non possiede l'essere *per se*, non può neppure possederlo negli istanti successivi di sua esistenza, e bisogna che colui il quale gli ha dato l'essere la prima volta continui sempre nel modo stesso, altrimenti cesserebbe di essere (§ 15) »: di guisa che, siccome disse San Tommaso, *conservatio est continuata creatio*, e poichè noi riceviamo da Dio l'*essere* nostro, senza il quale *essere* non si dà vita, nè moto, « da esso riceviamo ancora il *moto* e la *vita*. Tale è la sublime filosofia contenuta in queste parole di San Paolo: *In ipso vivimus, movemur, et sumus* » E quì il Ventura scusa la filosofia umana se, essendo quest' idea della Creazione superiore all'intelligenza finita, non potè mai coglierla, e però si aggirò sempre o nel *dualismo*, o nel *panteismo* o nell' *atomismo*; argomentando da questo la necessità della rivelazione, o della ragione cattolica per la ragione filosofica. Nè l'uomo secondo il Nostro, potè mai per la sola ragione aver l'idea pura e compiuta dell' *essere*, la quale l'avrebbe condotto all'altra della creazione, alla quale lo spirito umano non si è innalzato, se non condotto dalla mano di Dio: » l'idea dell'*essere* è venuta pur da Dio. « Egli è vero che l'uomo ha l'idea dell'*essere* essendo questa la base del suo intelletto, della sua ragione, del suo linguaggio. Pensando e parlando si afferma che una cosa *è* o *non è*, *è in questa* ovvero *in un'altra guisa*. Parlare si è enunciare gli stati differenti, le condizioni variate, le gradazioni moltiplici dell'*essere*. Tutto il linguaggio dell'uomo è nel *verbo*. Finchè non apparisce nel periodo, il periodo non esiste, e non rimangono se non parole senza significato, le quali non dicono nulla,

non esprimono nulla, ed il tutto è inintelligente ed oscuro. La luce nell'intiera locuzione zampilla col verbo; non v'ha locuzione, non v'ha discorso senza verbo; e questo verbo altro non è se non l'espressione dell'idea dell'*essere*. Ma questa grande idea dell'*essere*, senza la quale non v'ha ragione, nè parola, l'uomo l'ha ricevuta per concessione e per grazia. Codesta idea è il riflesso dell'intelletto divino nel suo intelletto; è il verbo dell'intelletto increato, che splende in modo ineffabile nell'intelletto creato; è il Verbo di Dio producente il verbo dell'uomo, che *illumina ogni uomo che viene in questo mondo* (§ 17) ».

Nella quale dottrina della illuminazione del Verbo il Ventura si accostava assai agli Ontologisti; del modo stesso come S. Tommaso fu quasi senza saperlo più platonico che aristotelico nella teorica delle idee divine, nella quale si faceva seguace di S. Agostino, uno de' Padri che non ebbe a scrupolo dirsi platonico in ciò ch' era scienza, e non tradizione dommatica della Chiesa. Stupenda è intanto la confutazione che fa il Nostro nelle tre Conferenze, XII^a^, XIII^a^, e XIV^a^, del dualismo, del panteismo, e dell'atomismo; e se pel panteismo si trattiene largamente a considerarlo nelle sue cause, e nella sua storia, nelle sue dottrine e nelle sue conseguenze; non meno s' intrattiene sull' atomismo che riduce all' impossibilità di spiegare l' esistenza degli esseri, il moto, l' ordine dell' universo, con argomenti delle stesse scienze naturali e delle leggi medesime chimico fisiche; conchiudendo come il dogma della creazione, di cui la ragione sa trovare le sue prove (*Conf.* XV^a^), è « il solo sistema *possibile*, *ragionevole*, *concepibile*, per lo spirito umano; solo sistema che mostra dalla ma-

niera con cui venne rivelato, la più grande *magnificenza*, la più *sublime* filosofia, la più sorprendente *verità* (*Conf.* XVI[a] § 19) ».

Se non che, dopo di Dio e del mondo, abbiamo l' uomo, l' anima e la nostra cognizione. E dell' uomo s' intratteneva il Ventura in una delle Conferenze del 1851, insegnando dietro alla dottrina scolastica e tomista delle sostanze separate, delle sostanze intellettive inferiori, e della individuazione, che l' unione dell' anima col corpo, onde la personalità dell' uomo nella sua natura spirituale e materiale, ha compito quel che sarebbe stato imperfetto nell' anima, come sostanza separata. Senza il corpo sarebbe mancata all' anima la cognizione del particolare o del sensibile, onde essa s' innalza all' intelligibile (§ 4): sì che essa va congiunta al corpo per suo maggior bene, e nel corpo ha lo strumento, « per cui solo mezzo, in questa vita, ella può esercitare le operazioni specifiche sue, cioè, l' intendere, e conseguire così uno de' fini dell' essere suo: *sic ergo patet, quod propter melius animae est, ut ea corpori uniatur* », secondo che disse San Tommaso. E però l' anima nel genere delle sostanze intellettuali è in condizione di *potenza d' intendere*, ma non è sempre *intendente in atto*, perciò che non ha nella propria natura la pienezza della scienza, ma l' acquista dalle cose sensibili per gli organi corporali (§. 5) ». Che se l' anima unita al corpo *non vede senza fantasma*, tuttavia gode della virtù intellettiva, o di una partecipazione di luce attinta alla sorgente di ogni luce (1), e si dice *in-*

(1) « Intellectus agens nihil aliud est, nisi partecipatio intel-

*telletto agente*, pel quale « dalle sensibili immagini che le vengono dal corpo trasmesse l'anima estrae gl' intellettuali concetti, e forma le idee, e dal sensibile si solleva all' intelligibile, dal singolare all' universale ». Conciossiachè, « l'intendere non può essere altrimenti atto del corpo, nè di alcuna potenza corporea; ogni corpo essendo determinato a ciò che esiste in tempi e luoghi presenti, laddove l' intendere si riferisce al generale o all'universale: *intelligere non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc* (I p. q. 50. a. 1) ». E seguitando colle dottrine dell' Aquinate, l' Autore rafferma che « le immagini che gli vengono per lo ministerio de' sensi, sono la materia intorno alla quale si esercita l' operazione dell' intelletto agente, ma non sono mica il principio e la causa di cotesta operazione; a quel modo medesimo che il marmo è materia su cui l'artista esercita il suo ingegno e ne forma la statua, senza però che esso sia il principio e la causa di tale ingegno; a quel modo medesimo che gli oggetti visibili sono materia sulla quale si esercita la facoltà di vedere, senza essere però causa e principio di cotale facoltà. L' anima umana pertanto, comechè dipendente dal corpo per lo *sentire*, rispetto all' *intendere* in nulla ne dipende. Astrazione fatta dal corporeo organismo, ella porta in se dalla sua creazione, la nobile e sublime facoltà d' *intendere*, e la esercita sulle immagini che le vengono presentate dal corpo con assoluta indi-

lectualis luminis, quod anima habet a fonte totius luminis, nempe Deo ». S. THOM. I, p. q. 77, a 4.

pendenza da esso corpo ( § 7) ». Dal che segue, che essendo l' anima indipendente dal corpo nella sua operazione, ne è pure indipendente rispetto alla sua esistenza (*quod per se operatur*, *per se subsistit*: *operatio sequitur esse*); e però sussiste in se medesima e per se medesima; e perchè l' intelligibile che è l' obbietto dell' intendere è eterno « conseguentemente ogni sostanza intellettuale è incorruttibile di sua natura, e l' anima « mancando il corpo, ella tuttavia sussiste, tuttavia opera, sopravvive alla dissoluzione del corpo; è *immortale* ( § 7) ».

Adunque la scienza cristiana, schivando gli errori filosofici dell' *idealismo* e del *materialismo*, pe' quali o l' anima si trova separata dal corpo o confusa col corpo, confondendo così tutto l' ordine intellettuale e il fisico, non esalta l' uomo nè l' abbassa oltre ragione; ma lo considera nel posto proprio che Dio gli ha dato nella creazione, di essere cioè « il punto mezzano tra l' angelo e il bruto, così appunto come l' angelo è mezzo tra l' uomo e Dio, come il bruto fra la pianta e l' uomo; come alla sua volta la pianta fra il bruto e l' essere inorganico.... . L' uomo è l' essere che collega le due nature più distanti fra se, i due estremi della creazione più disparati, le sostanze spirituali e le materiali, il mondo invisibile ed il visibile, la terra e il cielo...... è l' essere che compisce l' ordine generale, ed accorda tutti gli enti per modo che ne esca l' armonia sublime dell' universo (§ 9) ».

Sulla cognizione è poi detto dal nostro Autore che la sua certezza ha una ragione *obbiettiva*, nè senza questa ragione potrebbe mai essere oppugnato lo scetticismo antico o il criticismo moderno. Ebbe ragione Cartesio, secondo il Nostro, e in questo filosofò cristianamente, a

porre in Dio la verità della nostra cognizione: ma non saprei comprendere come il Ventura posto il principio che non c'è verità e certezza per la nostra ragione, se non la riceva da Dio, non accolga di buon viso la teorica che cita del Gioberti, ove è detto che la nostra mente è illuminata dalla verità, sì che lo spirito non ascende da sè alla verità, ma discende dalla verità a sè; ed è perciò il vero che crea la nostra intelligenza ponendola in atto di cognizione, di guisa che la verità è *oggettiva*, non *soggettiva*, è *creatrice* e non creatura del pensiero (*Saggio sulla filos. ant.* § XXIII). Il Ventura non trova nel passo de Gioberti « la grande parola *Dio* »; ma non altro che Dio è la Verità che illumina la nostra intelligenza, così come il Ventura con tutti i filosofi cristiani già insegna e sostiene. Il *Verbo ideale* del Gioberti è Dio creatore della ragione, come il vuole il Ventura; sì chè ritenendo un altro luogo del Gioberti sull'ontologismo cristiano, il nostro filosofo non può non concedere al filosofo italiano che per quel procedimento ontologico si aveva appunto come nella filosofia cristiana da lui propugnata, posta in Dio la sorgente della verità, la evidenza, e il fondamento d'ogni certezza, e la base di ogni autorità. Se per fuggire lo scetticismo tutti i dogmatici insegnano conformemente al sentimento della conscienza umana, che fa uopo ammettere qualche cosa primitivamente certa senza dimostrazione alcuna; cioè « che fa uopo credere alla ragione senza ragione, sotto pena di non poter più ragionare (§ XXIV) »; questo fatto primitivo indimostrabile è pel nostro filosofo l'affermazione di Dio: e, diversamente che fanno i Cartesiani, « giacchè, dice il Nostro, io sono obbligato di ammettere, prima di ogni altra cosa, alcun

che come fatto primitivo e indimostrabile, non è forse più ragionevole l' ammettere come fatto primitivo e indimostrabile a *priori* l' esistenza e gli attributi di Dio a fin di spiegarmi le facoltà dell' uomo, di quello che ammettere *come fatto primitivo e indimostrabile* le facoltà dell' uomo, per ispiegarmi l' esistenza e gli attributi di Dio? (§ XXIV) ». La ragione umana si fonda sulla idea di Dio, e da questa idea raccoglie l' uomo tutto il valore della sua cognizione. « Forte di questa idea, di questa fede in Dio autore della sua intelligenza, della sua ragione e de' suoi sensi, egli crede in pari tempo invincibilmente che questa intelligenza, questa ragione e questi sensi, hanno per parte di Dio medesimo un legame necessario con la realtà degli esseri, di cui questi mezzi di cognizione gli attestano l' esistenza. Egli dunque crede con la forza medesima all' esistenza de' corpi, alla verità di tutto ciò che esiste fuori di se medesimo, non altrimenti che alla verità di tutto ciò che in se medesimo avviene. In quanto alle verità primitive, ai primi principii, alle idee di semplice percezione, egli crede, senza avvedersene, a quest' assioma di S. Tommaso: Che la sua ragione non gli fa mai difetto; *Intellectus simpliciter percipiens semper est verus*. Egli crede ancora che i suoi sensi gli riescono altrettanti testimonii sinceri e fedeli di tutto ciò che è di loro giurisdizione: *sensus circa sensibile proprium semper est verus*. Ond' egli non abbisogna d' altre testimonianze, oltre la sua intelligenza, la sua propria ragione, i suoi propri sensi, per credere invincibilmente ch' egli pensa, che egli sente, che le semplici percezioni di sua ragione e di sua intelligenza sono vere, come le senzazioni che gli attestano l' esistenza di altri uomini e di altri esseri fuori

di lui (§ XXV). Così pur si giova della esperienza e del consenso universale a raffermare sempre più le sue individuali affermazioni.

La quale teorica intanto della cognizione parte risente della scuola tradizionalista, ma parte della aristotelica o meglio tomista, che non ben si lega colla prima; sì che il Ventura ci pare in questa dottrina della cognizione non essere sempre rigidamente conseguente ai suoi principii, che sono quelli stessi della scuola teologica, benchè un po' temperati, come è avvenuto presso di noi, delle dottrine aristoteliche cristianeggiate da San Tommaso.

Se non che, rispetto alla origine delle idee scrisse il Ventura un libro di proposito col titolo *Saggio sull'origine delle idee e sul fondamento della certezza* (1854), nato per polemica col Visconte de Bonald, così come per la stessa polemica era nato l'altro Sulla vera e falsa filosofia, e in difesa delle dottrine esposte nelle Conferenze sulla ragione filosofica e sulla ragione cattolica. Ritorna in questo libro l'autore a propugnare la dottrina tomista intorno alla origine delle idee e alla natura e certezza della nostra cognizione, facendo critica più largamente che non innanzi del Cartesianismo, e delle dottrine contemporanee della scuola ecclettica e della razionalista. E però divide il Trattato in tre parti, cioè: 1ª Dell'origine delle idee secondo i Cartesiani e secondo gli scolastici; 2ª La certezza; 3ª Nuove osservazioni sul Cartesianismo. Nella 1ª Parte mettendo avanti che « parlando dell'*origine delle idee* non si tratta delle *idee nuove che si acquistano col raziocinio*, ma si tratta delle *idee primitive*, de' *primi principii*, mediante i quali ragionasi, e che formano gli *elementi* del *raziocinio* (§ 2) »; si combattono le idee *innate*

de' Cartesiani, e s' insegna che le idee sono *formate* per l' intelletto *operante*, cioè per la facoltà attiva che è nella nostra mente di portare questa *formazione delle idee*: la quale facoltà attiva o intelletto *operante* non è, secondo San Tommaso, se non una certa partecipazione della luce del Verbo che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. E però lo spirito umano non *scuopre* le idee in se stesso, siccome contro il Ventura sosteneva il de Bonald, ma se le *forma*: « esso non *conosce*, nè *scopre*, se non i fantasmi e le imagini particolari degli esseri esterni; ed esso, per mezzo della sua virtù *innata* d'illuminare questi fantasmi, ne estrae un concetto *generale* ovvero l'idea. Questo concetto dunque è opera sua, *se lo forma* in tutta la forza di questa parola, e direi quasi se lo crea. Ma dal *formarsi* che fa lo spirito *per sè stesso* le idee delle cose non ne segue che esso *dia* le sue idee alle cose, e che le cose non siano se non ciò che piace alla ragione. Le cose non hanno tali nature perchè lo spirito umano si è formato tali idee delle cose; ma lo spirito umano si forma tali idee perchè le cose hanno tali nature. L'*intelletto operante* come abbiamo udito dalla bocca stessa di San Tommaso, è una *partecipazione della luce divina*, cioè una facoltà divina: *intellectus agens est partecipatio quædam luminis divini.* Perciò non è maraviglia che lo spirito umano colga nel segno e si *formi* le vere idee delle cose, quelle idee che corrispondono esattamente alle loro nature. Illuminato dalla luce di Dio, non è punto cosa mirabile ch'esso scorga in certo modo le cose come Dio stesso le scorge. Possedendo la stessa luce colla quale Dio medesimo formossi *ab æterno* le idee delle cose, *partecipatio luminis divini*, non fa meraviglia se lo spirito umano si forma

sulle cose esterne le idee stesse che ne ha Dio medesimo, e se le fa per un dono divino e per grazia, ciò che Dio stesso fa per natura (§ 3) ». Così la dottrina aristotelica con questa giunta era fatta teologica, e poteva bene il Ventura sostenere che la dottrina dell'intelletto *operante* fu da San Tommaso adottata non perchè trovavasi in Aristotile, ma perchè vera; ed era grave errore del Bonald l'affermare che la dottrina dell' intelletto operante sia in Aristotile un'assurdità contraria alla fede cattolica. Nel § 10 anzi si ferma di proposito il Nostro sul sistema scolastico intorno alle idee e alla loro formazione; e crede non altrimenti potersi evitare l' idealismo e il materialismo, nè spiegare quanto è possibile tutto il mistero dell'uomo. La *idea* è pel Nostro, e secondo gli scolastici, una *specie espressa*, perchè in certa guisa estratta ed espressa dal fantasma fornito da' sensi, ma spogliato dall'intelletto *operante* o *agente* da tutte le condizioni che ne formano un oggetto particolare, individuale, determinato. « Esso (l'intelletto) ne fa un concetto universale, generale, indeterminato, e perciò rende questo medesimo oggetto *intelligibile*, ovvero atto ad essere compreso dalla virtù intellettiva, la quale non può arrestarsi se non all'universale, al generale e all'indeterminato. Per la qual cosa, i sensi presentano soltanto all'imaginazione il fantasma di *quell'*uomo, di *quel* cavallo, di *quel* tutto, di *quella* parte, di *quella* causa, di *quell'*effetto. E l'intelletto per mezzo della sua facoltà compie questa operazione ed illumina i fantasmi e li eleva all'ordine generale, universale, indeterminato, concependo in generale *l'*uomo, *il* cavallo, *il* tutto, *la* parte, *la* causa, *l'* effetto. È questo il concetto chiamato *specie* dagli scolastici, *species*, poichè non ha nulla di mate-

riale, ed è soltanto una forma totalmente intellettuale. Vi aggiungono pure l'aggettivo *espressa*, *species expressa*, perchè in certa guisa estratta ed espressa dal fantasma (§ 10) ». Tutto questo lavoro è intanto istantaneo, sicchè la percezione del singolare nel generale si può dire è simultanea, e tanto *naturale* alla mente, *quanto il respiro è naturale al corpo*. La mente « non ha bisogno d'istruzione e di parola per esercitare e compiere il suo *atto*, non altrimenti che il corpo dell'uomo non ha bisogno d'istruzione e di parola per respirare. La mente si assimila, si rende universali, e perciò intelligibili tutti gli oggetti singolari, colla stessa facoltà che i polmoni decompongono l'aria atmosferica, e se ne assimilano la parte che loro conviene, rigettando il rimanente. Questa operazione della mente comincia appena i sensi sono abbastanza sviluppati per trasmetter fedelmente all'imaginazione i fantasmi degli oggetti sensibili; essa comincia fino dalla più tenera infanzia con una operazione naturalissima alla mente come le operazioni fisiche al corpo... Ed è perchè alla età della ragione la mente si trova in possesso delle idee generali che formano gli *elementi della ragione*, senza spiegarsi il tempo e il modo del loro acquisto, che i seguaci delle idee innate immaginarono queste idee fossero innate nell'uomo (§ 10) ».

Nè concedendo alla mente umana la facoltà di formarsi le idee generali, è intanto rimossa « la necessità d'una rivelazione sociale, della parola espressa per mezzo di suoni articolati o di segni, affinchè possa ricevere dalla società e per mezzo della società le *cognizioni* (che a torto si confusero colle idee), come quella di Dio, dell'anima, dei doveri, della vita futura e delle ricompense o delle pene che si devono attendere; le quali cognizioni, secondo S. Tommaso, l'uomo

non può coi suoi proprii mezzi ottenere in modo chiaro, puro, certo e perfetto ». La parola sociale compie pel Ventura il lavoro interiore, intellettuale della nostra mente; e così la dottrina scolastica si congiunge alla tradizionalista, secondo lo scopo non mai perduto di mira dal nostro filosofo e teologo. Così sono congiunte in una stessa teorica la dottrina della certezza intuitiva delle prime verità e l' altra della necessità del consenso universale, competente, col quale si decidono tutte le questioni nell'ordine religioso, civile, scientifico, dando la certezza assoluta non alla ragione particolare, ma alla ragione universale; la quale, anziechè essere l' unica ragione della verità e della certezza, secondo il Lamennais, e i puri tradizionalisti, compie invece la ragione individuale, come ultimo giudice delle dimostrazioni esatte e della vera evidenza; e costituisce la vera *autorità* della ragione, per la quale va evitato ogni sorta di scetticismo (§§ 17-20). Questa è pel Ventura la filosofia che, correggendo i difetti della cartesiana, che vuolsi opporre alla scolastica, possa salvare e la scienza e la società cristiana: al principio del dubbio e dell'esame debba contrapporsi quello dell'affermazione o della fede; e la lotta appunto di questi due principii si rappresentava nel Nostro nella lotta fra' tradizionalisti e i razionalisti che ferveva in Francia dopo il 1850, quando il Ventura scriveva di proposito il suo libro *La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia ossia il Semirazionalismo svelato* (1856); opera che continuando le stesse dottrine esposte nelle opere precedenti, fa la difesa del Tradizionalismo, e l' accusa degli avversarii, i quali sotto colore di appartenere alla professione cattolica, ne sono colla loro filosofia anticristiana i più

formidabili nemici. È opera questa polemica ed apologetica; nè quanto a dottrine ci trovi più di quello che è stato esposto; ma è importantissima per la storia della Filosofia negli ultimi tempi specialmente in Francia e nel Belgio, dove è stata vivissima quella grave quistione, che si agitò nel tempo stesso che il Gaume combatteva contro l'uso de' classici nelle scuole cristiane.

Se non che, a sintesi e a compimento di tutti i suoi lavori filosofici, il Ventura aveva disegnato un *Corso di Filosofia Cristiana ossia Restaurazione Cristiana della Filosofia* (1863), restato incompito per la morte dell'Autore. Il quale *Corso* comincia con un *Trattato dei preamboli della Filosofia*, contenuto nel volume 1°; e vi si tratta *della verità e della questione del naturale e del soprannaturale; della certezza e della questione del dogmatismo e del senso comune*; *della vera e della falsa Filosofia*; nel quale capitolo si dà la definizione della filosofia e la sua distinzione dalla teologia, e si determina l'oggetto dell'una e quello dell'altra, fermando che, essendo cosa ben distinta *conoscenza* e *scienza*, « come la teologia non è la conoscenza, ma la *scienza* delle verità *rivelate*, la filosofia non è neppure la *conoscenza*, ma la *scienza* delle verità *naturali* (v. 1, p. 402). Nel vol. 2° più storico e critico, che dommatico, sono due trattati, il primo sopra *Sant' Agostino*, e il secondo sopra *San Tommaso*; e le dottrine del santo Vescovo d'Ippona e dell'Aquinate vi sono svolte e difese con molta profondità di mente e saldezza di logica. Il vol. 3° è tutto dommatico ed espone la *Filosofia cristiana*, cominciando dalle idee e dagli universali sino al sonno e alla follia; da' quali fatti passa al *trattato dell'Anima* contenuto nel vol. 4° e nel 5°, e il più importante

del *Corso*, sì per la esposizione della teoria scolastica sulla materia e la forma, e sì pe' raffronti degli antichi e moderni sistemi della filosofia *pagana* colla filosofia *cristiana*, rispetto agli elementi de' corpi, agli esseri viventi, e al commercio dell'anima col corpo; nel quale trattato è rigorosamente sostenuto che l'anima è *forma sostanziale* del corpo, e che ogni anima è *forma unica* del suo corpo (cap. VI—§ 86—cap. VII—§ 89), che ogni anima è immateriale, e però in essa è la virtù generativa, stante che la virtù infinita, propria d'ogni generazione, attesta l'immaterialità della sostanza che l'esercita (§ 101-102); che la immaterialità delle anime non è la stessa per l'anima delle piante, per l'anima de' bruti, e per l'anima umana in particolare; e che l'anima umana è creata all'istante medesimo in cui essa è unita al corpo; ed è di natura *essenzialmente libera* ed *immortale*, tanto da far partecipare il corpo alla sua immortalità, siccome è già insegnato nel dogma cristiano della resurrezione de' corpi (§ 131-139).

Conchiude l'opera un capitolo unico *sul metodo della filosofia cristiana*, ove si combatte il metodo che entrò nella scienza con Bacone e con Cartesio, perocchè venne con esso « aperta la porta a tutti gli errori »: e risponde agli oppositori del metodo scolastico e di S. Tommaso, il quale non è vero che abbia trascurata la osservazione (§ 144), col dimostrare che la scolastica non cadde pe' vizii del suo metodo, « ma a cagion della verità delle sue dottrine, che mettea in disagio tutti gli errori (§ 146) ». Così il Ventura cominciava i suoi lavori filosofici con un libro sul Metodo, e dopo trentatre anni (1828-1861) li chiudeva pur con un articolo di *schiarimenti sul metodo della filosofia cristiana*.

Del Ventura hanno scritto illustri contemporanei, essen-

do stato uomo che si ebbe tanta parte nella storia politica de' nostri tempi, e nelle questioni fondamentali della scienza. Il Montanelli nelle sue *Memorie sull'Italia*, (v. 2° Tor. 1853) dice dell' indole del Ventura, che, « nato in Sicilia, e siciliano nell' anima, aveva soverchiante la imaginativa, e volubile l'eloquio, e lo ingegno a speculazione più che a pratici avvedimenti temprato (p. 65-66) »; e riscontrando gl'intendimenti del Gioberti con quelli del nostro siciliano, aggiunge: « Rivivevano ne' due filosofanti le due differenti scuole cattoliche cui diede vita in Italia il genio del risorgimento; l'una intesa a conciliare il cristianesimo colla tradizione pagana, scuola di Dante, di Petrarca, di Michelangiolo, di Raffaello; l'altra a creare una specie di spartanismo evangelico, e ad ogni gloria mondana, ed alle bellezze medesime delle arti nemica, la scuola del Savonarola ». Il Conti nella sua *Storia della filosofia* (Lez. XXII) mette il Ventura in compagnia del Rosmini e del Gioberti, e dice che « somiglia più il secondo che il primo, nel correre al soperchio, ma si contiene col vigore della volontà, e con un senso di pietà profondo e con l' osservanza puntuale e gelosa della sua professione. Recando sui pergami di Parigi la filosofia di S. Tommaso, la fece apparire ringiovanita e quasi popolare ». Così il Ferri non vede nel Ventura che un fervido tomista e tradizionalista, la cui opera fu tutta intesa a rinnovare nella filosofia le risoluzioni già date da San Tommaso; e questo è il suo carattere speciale e la sua parte nella scuola cui si addisse: sì che il nostro filosofo « ricondusse la scuola tradizionalista al Tomismo e alla Scolastica, ovvero fuse insieme l'una coll'altra (1). » E per vero

(1) V. *Essai sur l'hist. de la philos. en Ital. au XIX siècle* t. II. p. 312.

il Ventura fu sempre siciliano d'ingegno e di affetti, a Napoli, a Roma, a Parigi; ove se fu tradizionalista, temperò colla teoria dell'intelletto agente gli eccessi della scuola, così come quantunque rinnovatore della scolastica, la cui restaurazione fu la meta di tutti i suoi studi, fu intanto uno scolastico del secolo XIX; nè seppe nel suo ultimo libro ch'era scritto per servire all'insegnamento filosofico, scompagnare San Tommaso da S. Agostino, quasi raccogliendo insieme il platonismo e l'aristotelismo cristiano a dare la compiuta Somma filosofica delle scuole cristiane del secolo decimonono.

Fu detto che il Ventura non ebbe efficacia sulle scuole d'Italia, quanto al tradizionalismo; benchè pur l'Italia abbia i suoi *tomisti*: e lo stesso potremmo dire in particolare della Sicilia, tranne poche eccezioni, che ci piace qui ricordare a conchiusione di questo capitolo. De' cultori di filosofia viventi un solo ha scritto un libro di testo per le scuole, nel quale sono seguite le dottrine dell'illustre teatino: ma la ristorazione della filosofia di S. Tommaso proposta dal Ventura, ebbe caldeggiatori tra i più non viventi, Antonio Gullo, Melchiorre Galeotti, Giovanni Scalia, mancati in questi ultimi anni, e l'ultimo specialmente giovanissimo, e quando appena aveva cominciato a mostrare i frutti del suo ingegno. Antonio Gullo nasceva in Salaparuta negli ultimi anni del secolo passato, e vi moriva di anni sessantacinque in novembre del 1859. Fece i suoi studi letterarii nel Seminario di Monreale allora fiorentissimo per buoni studii e per severa disciplina, ed ivi insieme ai due suoi condiscepoli, Donato Di Giovanni e Luigi Drago, onorò di bel nome la mia terra nativa. Studiò scienze morali e naturali nell'Università palermitana; e,

presa la laurea in medicina, coltivò specialmente le prime. Attese circa il 1850 a un' opera Sulle condizioni morali e politiche di Europa alla metà del secolo XIX, restata inedita presso i suoi; ma pubblicò de' suoi studi filosofici un Discorso *sulla filosofia* nel periodico scientifico e letterario *L'Idea* (anno I. vol. II. p. 9 e segg. Pal. 1838), nel quale si faceva partigiano del Ventura, sostenendo che « tutti i sistemi filosofici che la ragione umana, priva de' lumi della rivelazione, ha saputo inventare, formano una specie di rota che gira sempre su di se stessa; talchè alla fine d' ogni sua rivoluzione, o per dir meglio di ogni nuovo ricorso de' sistemi che la compongono, essa si ritrova sempre al punto d' onde partì » Nè pertanto dovrebbe sbandirsi dal mondo la filosofia; oltre la falsa c' è una vera scienza « non solo utile, ma anche necessaria; chè se l' uomo è un essere razionale, pur ragionevole, secondo insegna S. Paolo, deve essere la sua fede ». Ma « lo svolgimento della fede per mezzo della ragione, ecco l' ufficio della vera filosofia (p.45) ». Propugnatore della riforma degli studi letterarii nel senso cristiano, e però stretto in corrispondenza epistolare col Gaume, fu Melchiorre Galeotti, nato in Leonforte da famiglia palermitana nel 1824, ed educato agli studi in Palermo, ove fu prima studente all' Università, poi prete delle scuole Pie, e professore per dieci anni di lettere e di filosofia nel Collegio di San Rocco; finchè, ritornato a Palermo, dopo essere stato per qualche anno a Catania professore in quel Seminario, fu chiamato a insegnare Retorica e Patristica nel Seminario Arcivescovile di Palermo, coll' ufficio eziandio di Prefetto degli studii. Lo estinse nel 1869, morendo a' 26 di ottobre in Palermo nell' età ancor giovane di presso a 46 anni

lento malore alle viscere, al quale diedero cagione i lunghi e gravi studii e le afflizioni sofferte negli ultimi tempi di sua vita; ne' quali dimorò a Roma, ove strinse amicizia con dotti ecclesiastici d'Inghilterra, di Germania e di Francia; all'occasione di essere stato de' Consultori e della Commissione centrale del Concilio. Lasciò non pochi libri di argomento letterario, artistico, e religioso, ne' quali a molta e severa coltura letteraria si trova unita forza di mente non comune, e acutezza di critica singolare. Fu il Galeotti, che quì ricordo col rispetto di discepolo, di tenacissimo volere; di carattere franco e assai dignitoso; non chiese mai nulla, e non ebbe mai nulla da' potenti: visse in onesta povertà, senza intanto scompagnare dalla severità di vita del prete le convenienze del gentiluomo, e quella temperanza di modi di cui dava segno l'aspetto suo gentile e nobile. Fu in arte e in lettere di gusto classico e severo, siccome addimostrano i suoi giudizi artistici e le molte sue varie scritture a stampa (1). Da giovane ebbe non poca parte nel movimento liberale del 1848, e fu può dirsi a capo della gioventù universitaria, alla quale diede in quell'anno lezioni di eloquenza italiana nell'Università; da maturo e provati i disinganni della vita politica, volle vivere vita privata, e nelle quistioni dello Stato colla Chiesa si mise tra' combattitori più esperti in favore di questa. Nell'insegnamento fu il Galeotti dapprima seguace del Rosmini, poi datosi a S. Tommaso in teologia, e agli studi sul medio evo, inclinò pel Ventura, e più che nelle lezioni del Collegio di S. Rocco dovette parteggiare per la Scolastica e per S. Tommaso insegnando nel Seminario Catanese, nel

(1) Gli scritti di filosofia sono tuttavia inediti presso la famiglia.

quale ebbe a scolare il valente giovane che fu anch'egli propugnatore della filosofia tomista contro il falso ontologismo, voglio dire il sac. G. Scalia, già da un anno mancato immaturamente al suo paese ed agli studi. Nel 1868 usciva per le stampe in Catania un libretto col titolo *L'Ontologia degl'Italiani in relazione alle sette tesi censurate dalla sacra Inquisizione pel can.* ANTONINO RUSSO, e il giovane Scalia pubblicava pur in Catania nel 1869 alcune lettere *Sull'Ontologismo riformato nelle essenze eterne delle cose dal can. Antonino Russo Signorelli*; nelle quali lettere combatte con molto rigore di logica la novità che portava il Russo nella formola del Gioberti, e quelle idee medie create e creatrici che l'Autore dell'*Ontologia degli Italiani* voleva richiamare in vita da antichi sistemi già smessi. Indi nel 1870 venivan fuori con data di Torino, perchè stampati nel *Campo de' Filosofi*, gli *Elementi di Filosofia per* MICHELANGIOLO LEONARDI, siciliano da Melilli; e lo Scalia pubblicava nel 1871 in Catania le *Lettere sulla Filosofia Scolastica ed il Panenteismo biblico del P. M. Leonardi*, seguite da altra lettera al cav. Agostino Longo col titolo *Il Panenteismo biblico ed il prof. Giuseppe Allievo, direttore del Campo de' Filosofi Italiani, in faccia alla Scolastica ed alla ragione* (Catania, 1871): scritture tutte che rivelano acuta mente e molto studio delle dottrine scolastiche e della filosofia cristiana. Lo Scalia non era molto avverso al sano Ontologismo; anzi combattere l' Idea come *creata*, nel tempo stesso che si diceva *creatrice*, era un combattere in favore dell' Ontologismo, che già in Sicilia aveva pure la sua propagazione, e a Palermo, come a Messina e a Catania, era insegnato colla voce e cogli scritti onorevolmente.

CAPITOLO QUARTO

## Gli Ontologisti.

La scuola ontologica in Sicilia uscì può dirsi dalla Miceliana, come correzione del principio fondamentale del Miceli; e veniva preparata già qualche anno innanzi che il Gioberti pubblicasse la sua Introduzione allo studio della filosofia, senza contare che le avevano ammannito il terreno i nostri Leibniziani della seconda metà del secolo passato, e fra questi specialmente il Fleres, maestro al Miceli. Principe in questa scuola ai nostri tempi fu il D'Acquisto; ma cominceremo con Rosario Castro che nasceva e moriva prima che l'illustre arcivescovo di Monreale; e ricorderemo col Castro due giovani carissimi, che sarebbero stati forte sostegno di questa scuola, se non ci fossero mancati in età assai immatura.

Rosario Castro nasceva di umilì parenti in Biancavilla, piccola città in quel di Catania, ai 25 di Novembre del 1783. Tuttavia bambino, perdette il padre, restando con gli altri della famigliuola alle cure della vedova madre; la quale, esperta massaia e di animo un po' nobile, volle che il suo Rosario imparasse grammatica e poi lettere, educandolo così allo stato di Chiesa; tanto che su' sedici anni era il buon giovanetto mandato a studiare nel seminario Catanese. Nel quale, oltre agli studî umani, diede opera sotto egregi maestri ai filosofici e ai teologici; e già, ancor prima che pigliasse il sacerdozio, era in molta

riputazione in quelle vicinanze per ingegno prestantissimo e studî non comuni, di cui diede primo saggio predicando nel 1807 la Quaresima nel Duomo di Catania. Se non che, soprattutto inclinò alle discipline filosofiche; e giovanissimo seppe respingere il sensismo di Locke e del Condillac, allora fresco tra noi e come nuova merce un po' favorito, tenendosi meglio alle fonti scolastiche, d' onde per S. Tommaso e S. Agostino era condotto ad Aristotile, da' quali attinse quegli alti e larghi concepimenti che poi disegnò nel suo *Schizzo di una Cosmografia Filosofica dedotta dalla Genesi.* Questo libro era dal Castro cominciato a stampare in Palermo nel 1848, trovandosi egli, Decano de' Canonici di Biancavilla, deputato al Parlamento Siciliano di quell' anno; e, dedicandolo al Ministro della Pubblica Istruzione nell' Isola, Principe di Butera, il mandava fuori come a far riscontro negli ordini morali col rivolgimento politico che avveniva ne' civili; o meglio come « a far rinascere una Rigenerazione istruttiva nell' avvenuta Rigenerazione politica ». Pertanto, nella Prefazione avvertiva che toccava alla Sicilia, onde era venuto su quel moto europeo verso i liberi ordinamenti, il dare eziandio « una Cosmografia filosofica, conformata ai tempi; » la quale complettendo in un quadro gli elementi delle » scienze tutte e della genesi loro, mettendo in bell' ar» monia la fede e la ragione, la fisica e la morale, la » politica e la religione, la Sacra Scrittura e le Carte » profane, recasse salutari riforme, così come nel regno » civile, in quello intellettuale, onde un tutto concertarsi » che fosse un organico delle scienze (p. 1) ». Di così ardito lavoro non abbiamo intanto che il *disegno o som-*

*mario dell' opera*, e i due primi libri de' sei che la dovevano comporre, contenuti in un libretto di pagine 140, in dettato non molto felice, ma di tanta compressione d' idee e di certa novità di voci e di maniere da somigliare assai in questo alla Scienza Nuova del Vico. Nulla ci è stato possibile sapere degli altri quattro libri (1), e forse non furono continuati, se pur non fu vero quel che vagamente si disse allora, cioè, che i timori per la restaurazione avvenuta nel 1848 avessero fatto bruciare all' autore, così come non fecer più correre il libretto stampato che addivenne ben raro, il ms. dell' opera, dalla quale moltissimo onore sarebbe venuto non solo alla Sicilia, ma a tutta Italia. Moriva il Castro in età di sessantotto anni a 2 di novembre del 1851, nella stessa sua città natale, lasciando pietosa e imperitura memoria di sè nei parenti, negli amici e ne' suoi concittadini, ai quali fu largo sempre del sapere della sua mente, degli affetti del suo cuore, e di quanto le poche sue entrate gli davano a spendere in bene dei bisognosi e di tutti. Visse vita virtuosa, atteso o agli studî e all' insegnare, o al suo ministero di prete e alla carità cristiana: non curò di ricchezze nè di onori,

(1) In un *Cenno biografico del Decano Rosario Castro* scritto da G. Maglia nel *Giornale di Catania*, 1852, si legge: « Gli autografi che ci rimangono sono taluni frammenti filosofici, ed alquante produzioni di sacra eloquenza ». E il cav. Agatino Longo aggiunse in nota, parlando de' sei libri che dovevano comporre la *Cosmografia Filosofica*, che l' autore « non lasciò che alcuni squarci del terzo libro, il quale trattar doveva delle diverse Unità collettizie contenenti la orditura dell' Universo.

pago de' conforti dell' amicizia e della stima di dotte persone ; e avresti potuto leggere sempre nella veneranda sua fronte la serena coscienza, il sincero animo, e l' alta e vigorosa sua mente.

Lo *Schizzo di Cosmografia Filosofica*, del quale noi parlammo pur altrove (1), portava il disegno di una vasta sintesi scientifica, che avesse a raccogliere le foglie divise del *gran libro della Natura*, studiate a parte nelle singole scienze, ma dal nostro volute comporre in rispondenza alla *grande unità* di essa Natura ; stante che, pensava, « sarà cosa più utile il conoscere il nesso, il legame e » la genesi come le scienze nascano le une dalle altre, » e come succedansi tra loro, e come stanno in insieme » nel gran libro della Natura, di quanto non potrebbero » essere utili i lunghi dettagli che in singolarità potreb» bero spartitamente insegnarci ». Però, questo *grande quadro* comprendente tutte le scienze, ovvero questa nuova Cosmografia filosofica, doveva andar mostrando « i siti, » i limiti, i reali pregi de' regni delle verità dimostrative, » quali sono state fatte realmente da Dio, e non quali » avessero potuto immaginarsi da uomini involucrati di » tenebre » : sì che con metodo *geografico e sintetico*, e dietro alla luce della Sacra Scrittura, « cominciasse da » Dio unico e sommo Tutto, e distinto dalla natura uni» versale creata, e della totalità di questa vastissima Na» tura creata, divisa e suddivisa pria nelle sue massime, » poi nelle sue medie, indi nelle più minime sue parti,

(1) Vedi *Sullo stato attuale e su' bisogni degli Studi Filosofici in Sicilia*, p. 59-64. Palermo 1834.

» discendesse e salisse seguitando sempre l' unità del
» cammino, dalla base alla cima, e dalla cima alla base,
» di tutta la Natura creata, e ne formasse la Mappa ge-
» nerale, guida di tutte le scienze naturali (p. 23) ». Il
» quale *piano* di Cosmografia, camminando dai massimi
» generali ai minori generali, dai grandi noti agli ignoti,
» e dai noti che siano più vicini agli ignoti da ricercarsi »,
porge innanzi tutto una ricerca e una dimostrazione di
Dio « quale prima sorgente di tutti gli obbietti cosmo-
« grafici, e quale centro da cui diramano e a cui ritor-
« nano le scienze ». Nel che giova ripetere le parole
stesse dell' autore sul proposito: « I noti più vicini a
» questo infinito obbietto sono: 1° Una durata senza prin-
» cipio e senza termine, d' onde la eternità; 2° uno spa-
» zio senza limite e senza fine, d' onde l' infinito vuoto;
» 3° una distanza pure infinita intensiva dal non essere
» all' essere, dal possibile alla realità. Dentro questi tre
» noti infiniti negativi scorgiamo il notissimo mondo, sva-
» riato di tante notissime esistenze. Or immergendoci
» dentro, troviamo ad evidenza la sostanza di Dio, che
» brilla eterna, immensa, onnipotente ». Questa sostanza
divina è forza infinita produttrice, idea architettrice o in-
telligenza, causa collegatrice o amore; tre concause eterne
ed infinite de' reali esistenti ne' tre infiniti negativi: « una
» dice il nostro filosofo, è la sostanza infinita, e tre le
» espressioni o le concause per cui operando viene tanti
» ammirabili effetti (p. 5) ». I tre infiniti negativi, vale
a dire, *un senza principio e senza fine*, *un senza termine
e senza limite* non avrebber mai potuto dare cosa alcuna;
e però non potè essere che un infinito positivo reale, il

quale abbia posto il principio e il fine nella durata, il pieno nello spazio, l'essere nel nulla. « Qualunque idea » voless'io rivolgere sopra questi tre infiniti negativi non » potrebbero mai darmi produzione di realità. Nulla è così » manifestamente impossibile, apertamente contradditorio, » quanto il potere supporre che la durata, il vuoto e la » negativa possibilità potessero produrre alcuni reali. Ma » noi veggiamo evidentemente reali esistenze che ne cir- » condano: avvi dunque una forza reale che ha saputo da » quegl'infiniti negativi tirare tutte le reali esistenze, » dando loro un *principio di esistere* nella durata senza » principio, un *luogo ove esistere* nello spazio senza limiti, » un *modo di come esistere*, venendo dal possibile alla rea- » lità (p. 22) ». E segue così alla Creazione colla repugnanza che c'è da una parte tra lo *spazio infinito* qual *puro niente* e la sostanza divina, innanzi alla loro esistenza nello spazio. « Trovato, dice, che i possibili non altro sono » se non che i pensieri di Dio, in Dio eternamente esi- » stenti, idee delle cose, principî, ombre delle realità, si » è ad un'ora trovato un modo di capacitarci che in crea- » zione l'onnipotente Forza, raggiunta al principio dei » tempi, abbia potuto comunicare a queî pensieri parte di » sua onnipotente Forza, onde farli passare dalla mente » eterna alla realità de' tempi; che la seconda concausa » detta Intelligenza abbia potuto a quelle scintille sparti- » tamente comunicate, dare limiti nello spazio, leggi e rap- » porti diversi fra loro; che la terza concausa detta Col- » legatrice abbia potuto dare le unità e le essenze diverse, » onde organizzare unità in pluralità, e pluralità in unità; » cosicchè il niente, o il puro spazio, è il campo di tutti

» questi effetti, il teatro dove brilla la componenza di Dio. » Dalla Forza, dalla Intelligenza e dalla Collegazione di» vina sono uscite le comunicazioni delle forze, delle leggi, » e delle unità delle cose (p. 6) ». Lo spazio pertanto fa di *sede* alle cose, le quali sono come *un sopravvenuto allo spazio*; e così le esistenze vanno pel nostro filosofo distinte in *due grandi mondi;* il *Mondo materiale* che contiene *i reali occupanti spazio*, e il *Mondo spirituale* nel quale sono *i reali non occupanti.* Poi il mondo materiale è pur diviso in *due grandi Emisferi*: « nel primo stanno » le unità della materia, e le isolate parti della medesi» ma, gli *omieni* della Natura, o le sole realità occupanti, » appellate *monadi*; e nel secondo stanno i fenomeni o le » contingenze dei corpi ». Le monadi sono il primo fatto della Creazione, e la loro prova è pigliata sì dalla Scrittura, e sì « dal processo e cammino della fisica Natura » attuale ». Esse sono semplici, quali unità della materia, e la loro semplicità « essendo qualità negativa di asso» ciamento, non pregiudica quella dello spirito e se ne » distingue, essendo la prima unità componibile, e la se» conda di natura incomponibile ». Onde « le monadi sono » i primi centri combinabili: considerati a soli o in mi» norità, diconsi centri semplici o concorrenti; considerati » in maggioranza dentro una sede aggregaria diconsi cen» tri composti o aggregarii. Le monadi sono i primi mo» bili di tutti i moti e fenomeni della natura. Tutto in » natura è moto di monade o tendenze al moto, anche » nel creduto riposo e dentro la stessa solidità dei corpi. » L'impulso di Dio è permanente, ed il moto è perpetuo » ed esclude ogni inerzia (p. 6, 7) ». Dio, creazione, mo-

nadi e loro natura, fanno la materia del 1° libro, nel quale si ha così lo studio e la cognizione della Forza infinita. Le leggi della creazione, o della natura, dànno la materia del 2° libro, il quale si tiene agli effetti della infinita Intelligenza, siccome il 3°, a quelli della causa Collegatrice tutte *le unità collettizie, componenti la orditura dell'Universo*, ed è l'Amore infinito terza concausa. Ora, le leggi di che tratta il libro II sono divise in legge fisica e legge morale; e le leggi fisiche vanno suddivise, « in rapporto ai tre negativi »; sicchè ci hai le leggi che riguardano lo infinito spazio, e con esse le *sedi de' corpi* o *luoghi*, i volumi, le sfere; le leggi che toccano l'infinito intensivo, e con esse le proporzioni di tutti gli enti fra loro, cioè: 1° proporzioni tra volume concorrente con volume congregante; 2° proporzioni tra le qualità o interni disegni del volume concorrente col volume congregante; 3° proporzioni tra la potenza o forza del corpo concorrente con quello congregante; le leggi che si riferiscono al terzo infinito negativo della durata senza termine, e con esse trovi la perpetuità della natura, e i tempi. I quali sono appunto fatti dai termini interposti dentro la perpetuità, e sono detti di *primo ordine*, « e sono quei termini sta» biliti nella mente divina alle diverse durate delle cose »: di *secondo ordine*, e « sono quelli stati disegnati nel quarto » giorno della Creazione, fatti nascere dalla rivoluzione » de' pianeti, e dalle esterne successioni delle cose, per » servire di misure alle differenti cronologie degli uomi» ni ». Intanto nella perpetuità de' tempi di primo ordine han luogo due *diverse successioni*: « la prima successione, » da noi detta successione continua, è negli astri e nei

» pianeti; la seconda successione perpetua, da noi detta
» successione interrotta, è nelle specie, dove i componenti
» nascono e muojono, e nascendo e morendo portano alla
» perpetuità i medesimi tipi (p. 11) ». Così « le durate
» interposte infra i termini interposti nelle due succes-
» sioni » sono dette *periodi;* e « dentro la durata di ogni
» periodo intero altri termini più brevi esistono di diver-
» se durate, che noi distinguiamo col vocabolo di *epoche* ».
La natura di questo modo ha una vita sua propria per
l'intiera macchina, « un'altra ogni pianeta, ed altre vite
» a sè proprie hanno le specie tutte dal minerale all'a-
» nimale ». Quattro epoche poi ha ogni periodo intero
della vita universale « da noi distinte col nome di sta-
» gioni »: e quattro epoche distinguono parimente ogni
periodo singolare della vita della specie: « 1ª epoca del
» concepimento o della sementazione, 2ª epoca della in-
» fanzia o dello sviluppo, 3ª epoca della robustezza o della
» fecondazione, 4ª epoca della vecchiezza e della morte.
» In ogni epoca leggi differenti e lavori diversi opera la
» natura (p. 11-12) ». Nel sommario del III libro, che do-
veva compire il primo emisfero del mondo materiale, l'Au-
tore lasciò segnati i *rapporti* e l'*unione* delle cose, che
voleva trattare, e vi hai questi titoli: « 1° sulle diverse
» unità dei rapporti; 2° sulle diverse unità dei concorsi
» delle monadi; 3° sulle diverse unità delle sedi dove uni-
» sconsi; 4° sulle diverse unità delle composizioni; 5° sulle
» diverse unità delle loro essenze; 6° sulle unità di ar-
» monia a distanze, come negli accordi dei diversi siste-
» mi planetari; 7° sulle unità del concatenamento di un
» corpo coll'altro, di una specie coll'altra. Vale a dire

» sull' unità di progresso dalla monade sino alla cima della
» natura; 8° sull' unità di concerto tra due sostanze di-
» verse, e su quella di due sostanze materiale ed imma-
» teriale; 9° finalmente sull' unità della macchina mondia-
» na, di cui la parola Universo ci esprime la vera signi-
» ficazione, cioè: l' uno dentro l' immenso vergente, e l'im-
» menso vergente attorno dell' uno, *Universo* ».

Col IV libro aveva cominciamento la trattazione del secondo emisfero de' corpi dietro le traccie della Genesi, e andava esso disposto come a comento a' sei giorni della creazione descritti da Mosè, dando a vedere l'autore che nel quinto giorno si avrebbe trattato un po' a lungo della vita, tanto da dare « l' idea di una generale fisiologia,
» e come da questa nasca la zoologia nella classe degli
» organizzati più nobili, negli animali; e come dalla zoo-
» logia nasca la sensiologia negli animali più perfetti »,
e con essa una « nuova congettura sulla generazione, diversa da quella dalle scuole ideata (p. 13) ».

Il V libro argomentava dal sentimento, come « qualità assolutamente negativa alla materia » la necessità di ammettersi una sostanza immateriale; e si fermava sulla natura della sensazione, sulla facoltà sensibile e sulla rispondenza tra il moto della materia e questa facoltà; stabilendo che a ogni specie animale risponde un *regno speciale di verità*, più o meno esteso, « 1° secondo la mino-
» re o maggiore complessione di organi sensorii e loro
» perfezione diversa; 2° giusta la minore o maggiore e-
» stensione e territorio degli oggetti stati assegnati nella
» vasta natura alla conservazione di ogni specie; 3° secondo
» i diversi mezzi per conquistarli (p. 14) ».

Finalmente, il VI libro era del Mondo spirituale con una « classazione di spiriti dall' infimo degli animali sino al più sublime degli angeli, e da lui sino a Dio »; e andava diviso pure in due emisferi, siccome il primo materiale. « Nel primo vi stanno gli spiriti operanti dentro » macchine materiali; nel secondo gli spiriti nudi, ope- » ranti colle sole facoltà dentro alcuni regni di verità ». E qui hai negli spiriti *quattro* facoltà diverse che conducono alla conoscenza di *quattro* distinti regni di verità, cioè delle verità *naturali*, delle *razionali*, delle *soprasensibili*, e delle *obbiettive*. Pertanto, queste quattro facoltà sono la facoltà del sentire, quella della ragione, e le due della fede e della intuizione.

« Di queste quattro facoltà, la prima è comune a tutti gli » animali. La ragione e la fede esclusivamente apparten- » gono all'uomo. Quella dell' intuizione esclusivamente agli » angioli. Ogni facoltà regna esclusivamente nel suo regno » di verità »: sicchè « ogni regno di verità vuol essere » conosciuto dalla sua facoltà competente, ed è stoltezza » volere colla facoltà di un regno conoscere le verità di » altro regno (p. 15) ».

Il secondo emisfero degli *spiriti nudi* ha in sè « l'anello necessario alla cosmografia, onde legare l'immenso vuoto tra il più sublime degli angeli e Dio stesso », cioè l'*anima creata di Cristo Salvadore*; e conchiudeva con un'ultima dimostrazione cosmo-teologica di Dio, *Omega*. « In » essa dimostrerassi, avvertiva l'autore, come tutte le » creature esistono in Dio, e per Dio, ma non lasciano » ad un'ora essere fuori di Dio. Come l'infinito non viene » fuso e perduto dentro i finiti, e come i finiti restano

» sempre distinti dall'infinito. Come il Panteismo, consi-
» derando Dio fuso nelle creature, o le creature parte
» della sostanza di Dio, venga contraddetto da tutte le
» facoltà rilucenti nei quattro regni delle verità (p. 16) ».

Il nostro filosofo fu mosso a questa vastissima sintesi scientifica dal credere che giunte le scienze a stato adulto fa uopo non più di smembramenti e divisioni della natura, ma di ricongiungimenti e riunione considerandole così « di nuovo riposte dentro quel gran tutto, dal quale distaccaronsi ». Ad ottenere il quale intento pose essere opportune cinque vie, cioè: 1° la osservazione: 2° la dimostrazione; 3° la veggenza della fede; 4° la congettura; 5° la ipotesi; le prime tre più note e più certe: le ultime due meno certe e meno secure, ma le sole a tentare dove manchi la osservazione, la dimostrazione, o la rivelazione. Onde, nella perlustrazione della natura universale debbono aversi innanzi tutte le *fiaccole* date da Dio stesso; all'*altissimo viaggio* si faranno insieme compagnia la filosofia e la rivelazione intese di accordo a raccogliere dal gran libro della natura « la reale fisonomia della verità integrale. » Nella riflessione quinta del libro I abbiamo un bel *concetto sulla creazione*, così significato: « Interrogo me stesso cosa siano nella causa
» i possibili pria che vengano alla realità. Rifletto non
» poter esser altro che i pensieri di Dio, le idee delle
» cose di Dio esistenti, sin da quando nell'eternità senza
» principio ei stesso era. I possibili dunque nella loro
» causa non erano un puro nulla: erano le astratte imma-
» gini, le eterne iniziative delle cose. M'interrogo inoltre.
» Cosa siano le realità delle esistenze? E considero pu-

» re, non poter essere altro che le emanazioni, le scin-
» tille della Forza onnipotente, la quale traendo dalla
» mente interna quelle immagini, le va esternando vesten-
» dole della propria realità. Or il pensiero di Dio non po-
» trebbe essere il subbietto, o il *quod substat* dentro le
» cose, e quella scintilla di forza onnipotente, lo esterno
» lo stante, che veste di realità le medesime cose per
» cui componghiamo la voce *Sostanza?* Nè con ciò vor-
» rei significare, che le cose così considerate tengano più
» della sostanza di Dio, anzichè della creazione dal nulla.
» Poichè ogni comunicazione esternata da Dio, fuori della
» sua sostanza, non più sarà parte di Dio, ma cosa sepa-
» rata da Dio, cosa nata dal nulla, ove pria non era, ove
» è, e dove non potrebbe più essere il momento appres-
» so. Allorquando considero in me stesso che il mio pen-
» siero, vestito della formola della mia voce, viene pro-
» ducendo ciò che appello *parola*, mi viene a garbo di
» meditare che realmente io fo una creazione dal nulla.
» Allo stesso modo tutte le esistenze da noi osservate
» e comprese nell'immensa natura vagheggiami contem-
» plarle quali parole di Dio, che eterne nei pensieri sono
» state esternamente vestite e realizzate dalle scintille della
» Forza onnipotente, nei tempi, in mezzo alla durata senza
» principio, e collocati nei luoghi, in mezzo dello spazio
» senza limiti. Dico nei tempi in mezzo alla durata senza
» principio poichè l'atto della forza è sempre un poste-
» riore all'atto del pensiero, e dipendendo l'atto della
» forza dalla libertà di Dio, così dipendeva da lui il fis-
» sare un termine, un principio al cominciamento delle
» cose, in mezzo alla durata senza principio. Dico in mezzo

» allo spazio senza limiti, poiché se la forza avesse ope-
» rato dentro la sostanza divina, il pensiero sarebbe re-
» stato sempre interno pensiero, senza potersi esternare
» in parola , o al più sarebbe stato un mero distintivo
» della stessa sostanza divina. Era quindi d' uopo un prin-
» cipio per operare la forza, e questo era il momento
» della creazione. Era necessario un fuor di Dio, e que-
» sto era lo spazio, ove esternare la parola. Così le cose
» cominciarono ad essere dal nulla, e ad essere distinte
» dalla sostanza di Dio. Quando dunque ho creduto di con-
» getturare sulla creazione, non altro ho creduto di fare
» che solamente inchiudere in unico sentimento l' atto
» primo dei possibili cioè i pensieri eterni delle cose e-
» spressate nei disegni eterni dei corpi, e l'atto secon-
» dario dell' onnipotenza, che le realizza in mezzo alla du-
» rata ed in mezzo allo spazio, onde apparire esternati i
» vocaboli o gli accenti armonici delle idee e della forza
» di Dio. Poggiasi questa congettura su di quanto sugge-
» riva San Giovanni, cioè che il Verbo era Dio, appo Dio,
» e che pel Verbo vennero dal nulla tutte le cose (pag.
» 27-28-29) ».

Ma ci sono già delle *note apparenti* che mostrano appunto la *effezione* o *creazione dei reali.* Questi han sede nello spazio, sono *un sopravvenuto allo spazio;* onde se lo spazio non ha origine perocchè è un infinito negativo, o meglio null'altro che la *carenza*, la *capacità di ogni realità*, il *niente non fatto* di San Giovanni, i reali non possono essere senza un cominciamento, essendo essi un fatto: e questo fatto « doveva essere causato da un reale, che pria era senza origine, essendo impossibile che i finiti

reali avessero potuto produrre a sè il fatto di sè, perchè pria del fatto non erano, e del fatto ne sono il prodotto (p. 29) ». Il panteismo va combattuto con tanto rigore di logica da non trovarci che apporre. « Considerata la causa, » dice il nostro filosofo, causabile delle parti, ella doveva » preesistere alla esistenza delle medesime: e se preesiste- » va, come mai la causa avrebbe potuto far parte dei suoi » fatti? Come mai avrebbe potuto entrare a componente » del tutto, se fuori del posteriore tutto ne creava antece- » dentemente le parti? Arroge che la causa creatrice delle » parti quale infinita, è impossibile di ricevere veruna ad- » dizione dai suoi prodotti; come è impossibile che i reali » finiti in qualunque corso di tempi e di combinazioni, po- » tessero acquistare a posteriori a forza di addizioni il ca- » rattere della infinità anteriore...... Potrebbe esser mai as- » soluto un tutto che dipende sempre dalle diverse vicissi- » tudini delle parti di cui costa, dalle diverse occupazioni » dello spazio, in cui racchiudesi, e dalle contese non che » dalle sostanze apposite di cui risulta; ma del contrario pro- » cedimento delle cose da cui si macchinizza? (p. 30-31) ».

Se non che, la parte più rilevante di quel che ci abbiamo nei due libri pubblicati è per vero la Monadologia, nella quale il nostro filosofo considera la monade sotto i tre riguardamenti: « 1° quali unità reali della materia; 2° quali primi centri combinabili con altri centri; 3° quali primi mobili dei movimenti e giuochi che vengono manifestandosi nel secondo emisfero dei corpi (p. 46) ». Nè perchè l'essenza della monade è unità reale e semplice debba andar confusa con lo spirito, che pur è semplice o senza composizione di sorta. Le due semplicità della

monade e dello spirito hanno tra loro, pel nostro filosofo questa essenziale distinzione:

| « *Semplicità delle monade.* | *Semplicità dello spirito.* |
|---|---|
| 1° Unità, parte componibile di materia | 1° Unità imparziale, negazione materiale in sostanza reale. |
| 2° Unità progressiva, elemento di somme. | 2° Unità assoluta, solitaria in ogni somma. |
| 3° Unità occupante spazio, e collo spazio componibile. | 3° Unità in sede esistente, ma fuori di ogni occupazione di spazio. |
| 4° Unità elemento di dimensioni, e di tutte altre qualità, risultabili dalle somme, dalle occupazioni e dalle pluralità. | 4° Unità impossibile a prestare elemento alle dimensioni, e alle qualità risultabili dalle composizioni, e dalle pluralità. |
| 5° Unità inerte e passiva, che non può tralasciare la sua occupazione se non quando è spinta da forza straniera. | 5° Unità attiva e spontanea, principio della forza, che la fa da sè operare, dove e quando vuole. |
| 6° Unità sterile ed infeconda, impossibile, e sola, di esser causa di effetti, meno le occupazioni, e le combinabilità esterne delle occupazioni. » | 6° Unità, causa d'infiniti effetti, di pensieri, di atti spontanei, e di azioni morali. » |

A dir breve, la semplicità della monade è semplicità di sostanza combinabile, o materiale, e quella dello spi-

rito è semplicità incombinabile, o immateriale (p. 47). » Ogni monade poi *in rapporto a sè stessa* è *indivisibile assolutamente;* è *inannientabile* finchè Iddio creatore non vorrà altro disegno nella natura; e tutte esse monadi sono *similari tra loro*, stantechè nella diversità entrerebbe la composizione e andrebbe perduta l' unità essenziale. In quanto allo spazio, la monade *quale punto matematico di realità*, occupa un punto matematico di spazio come sua necessaria sede, e si converte con questa stessa sua sede e ragione: per la quale conversione essa è *impenetrabile*, tanto che da questa reciproca impenetrabilità nasce il disteso, o « la continua processione dei loro punti matematici nello spazio (p. 49) ». Rispetto, finalmente, alla società « due monadi inchiuse dentro di un luogo comporranno la prima somma, e faranno principio di linea, e prima sorta di componimento »; onde per successivo accostamento, la superficie, la figura, il volume, le differenze delle composizioni di tutti i corpi tra loro, le qualità generali di questi, i differenti composti. E nelle monadi si hanno eziandio due sorta di centri, « il centro semplice e di unità, il centro composto e aggregario, perchè è il secondo termine dove dirigesi il moto del centro semplice » : moto che « imprimeva Dio in ogni monade singolarmente per cominciare e ricominciare da un punto all'altro dello spazio i suoi perenni concorsi (p. 52) »; e raccogliersi questi in *punti di comune cospirazione*, che sono i centri composti o *aggregari*, come il nostro filosofo li dice. I quali centri composti « mentre fissano il secondo termine dei concorsi » delle monadi, divengono sorgive di nuovi movimenti e

» principii di altri concorsi maggiori verso altri termini
» maggiori a cui tendono. I centri composti non sono per-
» petui come quelli delle unità, ma nascono e spariscono
» colle aggregazioni e disgregazioni. Essi son variabili
» secondo le somme, secondo i rapporti, e secondo le fi-
» gure esterne delle proprie congregazioni. Tra la fi-
» gura esterna della congregazione e l'interno centro
« composto havvi sì stretta relazione, che in tutti i corpi
» vivi, specialmente negli organizzati, la esterna figura
» viene sempre determinata dall'interno centro composto,
» e questo dal modo dell'aggregazione esterna, ossia dalla
» figura (p. 53-54) ».

Le monadi pertanto ricevettero il primo impulso da Dio creatore « attivandole così al moto, onde correre da sè medesime a congregarsi dentro i disegni architettati dalla sua sapienza »; e questo potere di muoversi restò, come inerente alla loro realità, durabile quanto la loro esistenza, « o fossero nello stato di loro libera unità, o nello stato dei loro urtamenti, o in quello di qualunque composizione, discomposizione e ricomposizione. » Così, sono esse « i primi mobili di tutti i movimenti combinati o dei diversi fenomeni che da quello oscuro ed ignoto fondo vengono sino a noi, e verranno sino alla fine del mondo; epperò in natura tutto è movimento e viva tendenza al moto (p. 56) ». E qui il Castro si fa a considerare il moto sì nella sua causa come in sè stesso; e ci dice che « considerato il moto nella sua causa, risulta non altro es-
« sere che la forza, o l'impulso venuto dall'Onnipotente
« sopra i reali occupanti, onde superare le singole loro
« occupazioni di spazio per traslatarle in altre occupa-

» zioni, ossia per passare da una sede relativa all'altra.
» Considerato il moto in sè medesimo, non altro essere
» che la processione della medesima forza, che va nello
» spazio superando la processione delle occupazioni, o
» delle sedi relative (p. 59) ». Da ciò, per la diversità della forza, due specie di moti differenti; l'uno effetto della forza onnipotente, *perpetuo*, *inconsumabile*, *anima universale della natura*, *principio di ogni fisico fenomeno*; l'altro prodotto da forza limitata e dal corpo impellente comunicato ai corpi impulsi, e *cessante*, *consumabile*, *incombinabile ed impotente a formare aggregamenti*, siccome il primo. Combattendo poi atomisti e materialisti, il nostro filosofo fa notare come non mai i movimenti delle monadi avrebber potuto dare *l'idea*, il *pensiero*, secondo l'ipotesi vagheggiata dal materialismo. « La idea, dice, non è combinazione di moto, ma semplicissimo effetto da sostanza simile: la idea non è nè primo nè secondo termine di moto, ma conscienza de' medesimi movimenti. La idea finalmente non è occupazione di spazio, traslatamento di sede, combinazione svariata tra occupazione ed occupante, lo che importa qualunque combinazione che potesse in ogni luogo fare o l'unità o la pluralità de' movimenti; ma è spirituale rappresentanza sopra tutti i reali occupanti; e quindi va tanto lontano l'*idea* dall'essere effetto del moto, quanto va lontano il reale occupante dalla causa preesistente ed eterna, che lo spingeva a perpetuamente cangiare occupazione (p. 63-64) ». Pel che, sono diverse le *potenze* in natura, nè si posson confondere le potenze dela sostanza spirito, con quelle della combinazione delle monadi o materia.

Se non che, alla creazione e congregazione, ovvero al *creavit* e al *congregentur* del Genesi, segue l'ordinamento significato nel *locum unum* di Mosè: epperò il nostro filosofo passa dalle leggi di questo ordinamento, allo studio della seconda causa che è l'Intelligenza architettrice, subbietto del II libro della sua Cosmografia. E sulla legge in generale nota che « legge non è sostanza, non moto, » non forza, nè potenza, ma sibbene limitazione, via e » guida delle medesime. Senza le sostanze e le forze, vo- » cabolo vano sarebbe stato la legge; ma senza la legge » peggio della non esistenza sarebbero state le sostanze » e la forza. L'una dunque è necessaria alle altre, e l'una » e le altre insieme compongono la bellezza e la verità » di ogni esistenza (p. 69) ». Le leggi poi siccome sopra è detto, sono diverse pel mondo materiale, e pel mondo spirituale; e pel materiale esse sono generali e singolari, sia che riguardino lo spazio, sia che si attengano al tempo.

Il nostro autore si trattiene a lungo delle sedi singolari de' corpi o de' volumi, e delle sfere, e tròva che i *disegni degli enti* sono nelle *sedi* o *ne' luoghi, e non nella materia*, perocchè gli esseri non sono che *le idee di Dio realizzate dalla sua forza*: sicchè non può dalla materia esser dato il disegno che è idea, la quale precede la combinazione, o la aggregazione, non possibile a darsi senza la via, la guida o la legge che sono appunto il disegno. « Com'è possibile che la stante materia facesse nascere » il *quod substat* alla materia, ossia i pensieri di Dio espres- » sati nei disegni di tutti i corpi ? E se è necessario che » questi pensieri o disegni fossero anteriori alle aggre- » gazioni della materia, necessario è pure che si trovas-

» sero come stampati nelle sedi o spazio dove debbono
» farsi le aggregazioni della materia (p. 76) ».

Quel che intanto è più da notare in questo II libro è la novità delle conseguenze tirate dal nostro filosofo dalla sua Monadologia, cioè, la non accettata distinzione della sovrapposizione della materia organica e della inorganica, la confutazione anticipata della teorica della trasformazione delle specie (Rifles. VIII. IX), oggi conosciuta col nome del Darwin, e così de' sofismi del Moleschott e del Buchner, a proposito della vita e della forza della materia. Ritiene di più la centripetazione non aver bisogno di una forza generale attrattiva, la quale combatte vigorosamente da tutti i lati, sì che la crede *più ideale che no*, anzi *inconcepibile*; e le sostituisce la *congregazione*, con la quale dà spiegato quel che lascia senza spiegazione la ipotesi più comune. Nè men profonde sono le *riflessioni* sui *tempi di primo ordine*, e sulla *vita* e le *vite*, dalla prima epoca della *preparazione* alla seconda dello *sviluppo*, e alla terza della *generazione*, che ha fine colla *maturazione* o *morte*. E si conchiude questo libro colla riflessione sulle *vie e cammino della natura*, la quale corre « dentro un circolo
» regolare di movimenti, che comincia dal primo punto
» delle monadi e sale sino alla cima del combinabile o
» del perfezionamento, per di lì discendere, ritornando
» alle prime monadi, onde ricominciare il perpetuo giro
» del suo circolo..... Cosicchè la vita e la morte, per
» la natura generale, non differiscono che nell'azione di
» due cammini differenti delle monadi, nelle direzioni
» contrarie di un medesimo moto perpetuo, o a senso di
» associamento dentro di una sede, o a senso di discio-

» glimeato fuori di questa sede. Due vie adunque uni-
» versalmente tiene la natura; quella delle aggregazioni,
» ossia delle vite, e quella delle disgregazioni ossia della
» morte...... Ma la natura però, che abbraccia tutti,
» ed è il tutto della loro universalità, e tale tutto è uno
» ed uguale a sè medesimo, cammina per le vie delle
» vite così come per quelle della morte cogli stessi passi
» alla perpetuità, e va compiendo in tal modo l'armonia
» generale de' tempi di primo ordine, stati designati dalla
» mente del Creatore. Appelliamo la via delle vite Via
» *ascendentale* della natura, e quella della morte o delle
» dissoluzioni Via *discendentale* della medesima (p. 139) ».

Non sappiamo quale spiegamento avrebbe dato il nostro filosofo agli accenni che ci lasciò in sommario, negli altri quattro libri che dovevano seguire questi due: alla fine de' quali avremmo certamente trovato raccolta tutta la tela in cui la natura che « è una, ed è un libro che contiene verità intimamente in una legate » sarebbe stata contemplata nella sua unica *fisonomia*; e così avremmo pur veduto « le verità parti ricomposte nella integrale venustà della verità fisonomia »; nella *vera* e *desiderata Mappa cosmografica, filosofica, teologica.*

Gli ardimenti del Castro, la perseveranza nelle indagini e nella meditazione, l'ampiezza del disegno che si faceva a colorire, rilegando gli studi spartiti nell' unità di un sistema che rispondesse come al gran libro della natura, non maraviglieranno intanto chi ha saputo sotto questo cielo meridionale aver meditato pur ne' tempi moderni il Bruno, il Vico, il Miceli; a cui, per tempo e per altezza di sintesi ontologica, van legati il Castro, nato alle falde

dell' Etna, così come il D' Acquisto, che sortiva i natali nella stessa città del Miceli, sulla costa de' monti che cerchiano Palermo.

Ma prima di venire al D'Acquisto, ci piace qui ricordare Niccolò Garzilli, e con esso Antonino Tumminello, giovani che in età pur troppo fresca diedero stupendi saggi del loro ingegno, e destarono ammirazione negli uomini provetti negli studi della scienza e nelle matafisiche meditazioni.

Adunque, al nuovo avviamento ch'ebbe tra noi la filosofia dal 1840 al 1850, appartenne il giovane Nicolò Garzilli; uno dei numerosi studenti che accorrevano alle lezioni del Romano nel Collegio Massimo de' Gesuiti, e tenevano per la nuova filosofia con molto calore e passione. Nasceva il Garzilli a Palermo nel 1831, e a quattro anni entrato nel Collegio Calasanzio, poi a sei in quello Carolino di Messina, in sui sette anni intendeva il latino, e dava in così tenerissima età speranza d'ingegno non comune, di precoce maturità, di animo maschio e fermo oltre l'usato. Più che il padre, ebbe cura della sua educazione la madre; e la disciplina amorosa e severa de' collegi e delle scuole che frequentò, educarono il giovinetto a grave costume: sì che presto e di ingegno e di virtù vinse gli anni e ai maturi si pareggiava. Caro ai suoi compagni di studio e ai maestri, ebbe il loro amore e la stima sino alla morte inaspettata cui fu condannato; e tuttavia dura ne' primi la sua memoria dolorosa e incancellabile. Uscito degli studî letterari e filosofici, ed entrato in quelli di giurisprudenza nella R. Università, ebbe maestro di diritto naturale e di etica il D'Acquisto, e

nell'etica fece così splendito esame e concorso da meritarne sopra tutti il premio che per privato lascito annualmente vi è dispensato. E questo otteneva l'anno stesso che l'egregio giovine pubblicava, con ammirazione dei dotti e de' vecchi nella scienza, il suo *Saggio filosofico sulle attinenze ontologiche della formola ideale co' più rilevanti problemi della filosofia secondo Gioberti* (Pal. 1847). Ma già i rumori delle novità politiche, destavano nell'animo del buon giovane caldissimo affetto alla libertà, e a quel primato morale e civile d'Italia che il Gioberti aveva messo in specchio alla mente di ogni italiano. Venne il gennaio del 1848, quando Palermo si levò armato a richiedere gli antichi diritti della Sicilia ai Borboni; e il giovine Nicolò, abbandonando la casa paterna, volle far parte, benchè giovanissimo, di quelli che ebber mano nel movimento di Palermo; nè si restò di non correre colla spedizione siciliana per le Calabrie e pel Napolitano. Se non che, fu cogli altri tra' prigionieri presi in mare vicino a Corfù, e chiuso nella rocca di S. Elmo, vi stette per ben quattordici mesi. Poi uscitone e ritornato in patria, fu preso la notte del 28 gennaro del 1850 come sospetto di congiura e della tentata ribellione di quella sera; e da un subitaneo tribunale di guerra condannato a morte, insieme cogli altri infelici ricordati oggi nella lapide che fu posta nel luogo ove furono crudelmente passati dalle armi. Fu caso dolorosissimo non vedere risparmiata a diciotto anni una vita, in cui si eran poste da tutti le più belle speranze; e vederla di questo modo troncata quando già cominciava a dare alla scienza fiori prematuri, che ben lasciavano promettere al maturarsi del-

l'ingegno frutti nobilissimi e rari, e di grande ornamento agli studi e alla patria. Sostenne il virtuoso giovane intrepido la condanna e la morte, più che a sua età si convenisse; e quel giorno fu di pianto e di lutto ai suoi condiscepoli, e agli amici che con lui avevano corso i rischi civili, e amavano dello stesso amore la sfortunata Sicilia. Era Niccolò Garzilli alto di persona, di membra aggiustate, di fronte ampia, di occhi e capelli anzi neri che nò, con folte sopraciglia, e pallido volto: raro di parole, si vedeva sempre raccolto in sè, e la nobiltà dell'animo appariva di fuori nella decorosa presenza, e nel misurato parlare senza orgoglio, ma modesto e affettuoso.

Nella *ragione dell'opera* o prefazione al suo libro, il valente giovane con senno da vecchio combatte la novella dottrina, che ha trasferito nell'assoluto e nel necessario il progresso del relativo e del contingente, secondo gl'inseguamenti sì del sensismo e sì del panteismo de' nostri tempi; sostenendo all'opposto l'antica del vero immutabile ed assoluto in se stesso; e coraggiosamente scriveva: l'età nostra (lasciate che il dica) colla sua teorica del Vero progressivo inclina a smarrire quella civiltà che possiede ritornando verso l'antica barbarie, anzichè ad ognor più ingentilirsi (p. VIII ». La filosofia poi intesa alla invenzione del vero, voleva il Garzilli attendesse « alla esplicazione della sintesi in cui questo è racchiuso, onde mettere in chiaro ed esplorar coll'analisi le verità più eccelse e recondite, patrimonio a lei principalmente costituito. » E gli elementi integrali onde si contiene il Vero sono di due sorti, « gli uni naturali e razionali, gli altri sovrannaturali e rivelati..., la filosofia si travaglia alla di-

chiarazione de' primi, e la scienza rivelata, cioè la teolologia a quelli dei secondi, per lo che la filosofia può riguardarsi come la scienza che esplica gli elementi razionali dell'Idea (Vero) ».

La speculazione non voleva dipartita dalla tradizione scientifica e religiosa; e però ponendo il progresso della scienza nel non rompere la catena dei sistemi, ma nello spiegare più largamente ciò che si contiene nelle parti avviluppate e oscure de' sistemi antecedenti, egli pigliava a *duca, signore e maestro* il Gioberti, in cui trovava bene significata l'altezza, l'università e l'armonia della filosofia italiana; e si metteva nel suo *Saggio* « a mostrare che il sistema ontologico del Gioberti da quelle generalità ove piacque all'autore di trattenerlo (il che fu cagione che altri dicesse di perdersi nelle nuvole), può agevolmente discendere a quelle particolarità che si soglion trattare dalla moderna filosofia, ed a risolverne i più rilevanti problemi, che colle correnti opinioni o restano insolubili, o non sufficientemente esplicati ». Onde, tenendosi intanto ai problemi *più rilevanti e necessarii*, componeva il suo libro di otto capitoli; cioè: I del metodo, II della formola ideale, III dell'albero enciclopedico, IV della materia della filosofia e del suo ordinamento, V sulla realità dell'intuito, VI delle prove sull'esistenza di Dio, VII sull'origine delle idee, VIII sul principio della filosofia. E quanto a metodo il Garzilli esamina a soli il metodo di osservazione e di ragionamento, e trova essi difettare o per un verso o per altro, sia non porgendo l'assoluto e l'universale della scienza, sia creando a priori tutto il contenuto di questa; si che aggiunge all'osserva-

zione e al ragionamento l'*intuito*, e nella unione di questi *tre elementi* trova il più perfetto metodo di filosofare rispondente alla natura della contenenza del pensiero e della realità dell'obbietto; e pone che vero e perfetto metodo sarebbe pertanto, « quello che partendo dall'intuito ed esercitando sovra di esso il convenevole lavoro intellettivo, ne tragga un concetto, il quale rannodi intorno a sè tutto l'intelligibile, e da cui possano a mano a mano dedursi col ragionamento e l'osservazione tutte le verità attenenti non solo all'edificio speculativo, ma riguardanti ancora le altre discipline » (p. 26).

Il capitolo II, che è della *formola ideale*, largamente discorre di esso intuito, definito per *quell'atto con cui lo spirito riceve in se la cognizione dell'idea, proveniente dall'oggetto medesimo* (p. 29), sì che è visione dello spirito onde s'attua la sua potenza conoscitiva, che apprende il vero obbiettivo; e senz'essa non ci sarebbe cognizione del vero, non certezza del reale, non principii sovra i quali cammina l'organismo delle verità secondarie e del discorso umano.

Così, « l'idea manifestandosi all'intuito nella sua costruzione organica, ci rivela l'ordine obbiettivo delle cose e dei concetti, poichè il vero si reciproca col fatto; e quindi ci fornisce il metodo più acconcio a filosofare, per la medesimezza che debbe correre fra l'ordine psicologico e l'ordine ontologico (p. 33) »: e però dall'intuito, il cui contenuto dà la formola ideale vera, primitiva, organica, universale, l'*Ente crea le esistenze*, esce composto « un perfetto albero scientifico, su cui il Garzilli discorre appunto per tutto il capitolo terzo. Nel quale va dimostrando la

rispondenza tra *l'organismo ideale* della formola e l'organismo immenso del reale e dello scibile; porgendo al lettore per una analisi rigorosa della vasta sintesi raccolta nella formola suddetta, e camminando dietro alle poste del Gioberti, lo svolgimento ordinato dell'*Albero enciclopedico* disegnato in un'ampia Tavola che comprende l'*Ente, la creazione, l'esistente*, *l'intelligibile* e *il sovraintelligibile* il *vero* e il *bene*, la *scienza* e la *virtù;* una *Ontologia Universale*, una *Logica universale*, una *Teorica universale de' sensibili.*

Però, dalla formola e dall'albero della enciclopedia passa in ispecie nel capo quarto alla materia della filosofia e al suo ordinamento; ne segna i confini fra il sovrintelligibile ed il sensibile, come fra due poli opposti che non deve toccare »; le dà a suo campo l'intelligibile, e le assegna a studio la *esplicazione dell' intuito primitivo del vero*, onde son fatte con la scienza dell'Ente e la cognizione razionale dell'esistenze, la logica, la morale e la scienza dell'uomo interiore. Nel quale studio proprio della filosofia, il Garzilli recava intanto un temperamento che avesse a vincere il discredito voluto gettare sull'ontologismo dalla parte avversa de' psicologisti; aggiungendo sul proposito de' due procedimenti: « io vorrei che il procedimento psicologico prepari la materia della filosofia, e l'ontologico la elabori, e la conduca allo stato di scienza (p. 90) ». E poichè premeva molto all'illustre giovane la teorica dell'intuito, come fondamento del suo libro e principio che governa tutte le considerazioni secondarie, è tutto sulla realtà dell'intuito il capitolo quinto, pieno di mille ragioni a sostenerne la esistenza e la necessità, ri-

battendo le obbiezioni in contrario, e spiegando quanto può meglio il procedimento, onde moveva la mente del Gioberti nel proporne la formola ed insegnare la visione ideale, senza pericolo o di paralogismi o di panteismo. Tutto ciò che fu detto allora, ed è stato ripetuto contro la teoria giobertiana, è dal Garzilli combattuto felicemente, nè lascia opposizione senza valida risposta. Se non che, assai più ardito è il giovane filosofo trattando nel capo sesto delle prove sull'esistenza di Dio. L'uomo pel Garzilli, e logicamente giusta i principii tenuti, « non può ragionare senza muover dall'Ente e quindi senza ammetterlo come reale »: onde, per lui la esistenza di Dio non si può dimostrare, nè si deve; e ciò per la contraddizione che ci sarebbe di ammettere da una parte come necessario quel che d'altra parte si vorrebbe provato a sapere se sia o non sia. « Chi si accinge a provare l'esistenza dell'Ente, debbe di forza ammettere un essere qualunque, se non altro il proprio. Or con ciò stesso prima di qualunque dimostrazione egli ha già confessato la realtà dell'Ente. Poichè, o riguarda come necessario quest'essere, o come contingente: se come necessario, ogni difficoltà già svanisce; se come contingente, non può ammetterlo, se già non ammise il necessario (p. 133) »...... La realtà dell'Ente si manifesta al nostro intelletto colla sua conoscenza, e noi non possiamo nè dobbiamo dimostrarla. Ma per qual mezzo conosciamo noi l'Ente? Per l'intuito. Nell'intuito adunque sta la suprema dimostrazione dell'Ente, mentr'egli non si pone nel nostro spirito, se non come reale (p. 134).

Così nel capitolo VII, che è sull'origine delle idee, diceva non potersi risolvere questo problema senza i prin-

cipii della ontologia, nè senza la sintesi somministrata dalla scienza ontologicale: e però, esposte e vagliate bene le diverse dottrine delle scuole filosofiche sull' argomento, e respinte idee, forme e funzioni innate, comecchè si dicano, ferma col Gioberti, che « come tutte le cose provengono dal primo obbietto che è l'Ente medesimo (p. 145) », così « tutte le idee presuppongono quella dell' Ente, e s' inviscerano in essa, ed in questo senso la nozione dell' Ente può considerarsi come l' origine di tutte le nostre cognizioni », le quali da essa procedono per logica dipendenza se sono concetti assoluti, ovvero per via di creazione se concetti relativi (p. 46-47). E conchiude che, un intuito primitivo dell' idea riesce indispensabile a risolvere adequatamente il problema sull' origine delle idee; e che nella formola ideale è contenuta e l' esistenza delle idee generali e la loro realtà obbiettiva, riposta nell' Ente, in cui le idee tipiche congiunte alla virtù creativa sono i possibili universali, o le idee generali di nostra mente (p. 148-160).

Il capitolo ottavo finalmente tratta dal principio della filosofia, della sua natura, e delle sue proprietà, cioè di dover essere unico, universale, evidente per se medesimo, tale che da lui partendo possa l' intelletto a qualunque parte dello scibile e del vero condursi, sì che dal ricercato principio debbe tutta la filosofia trar nascimento (p. 164-66); e non trovando esso principio nè nell' esistente, nè nella creazione, il trova solamente nell' *Ente*, e nell' *Ente creante necessariamente.* Nella quale speciale dottrina sta appunto la giunta che portava il Garzilli all' ontologismo del Gioberti, come necessaria a risolvere

le molte obbiezioni che potrebbero farsi alla formola ideale, come principio universale, data la non necessità dell' azione dell' Ente rispetto all' èsistenze. Se non che, s' avvedeva l' egregio giovane che avrebbeglisi potuto opporre « ammettendo necessaria la creazione, il creato dev' essere eziandio necessario: il che riproduce a capello le dottrine del panteismo »: pertanto sosteneva che « la necessità dell' azione creatrice non porta seco la necessità del creato. Le esistenze sono finite, benchè tendano all' infinito, come dice Mamiani; e che sian tali lo prova il loro crescere di giorno in giorno. D' altra parte la intelligenza dell' Ente è infinita, e le idee archetipe di lui rappresentano infiniti universi. Or sebbene dai rapporti essenziali di sua natura emerge la necessità dell' azione creatrice, tuttavia l' Ente era libero di attuare quale più gli piaceva fra le innumeri idee archetipe della sua mente, e però, nonostante la necessità della creazione, il mondo è contingente, poichè poteva l' Ente crearne un altro invece di questo (p. 174) ». Senza questa necessità credeva non potersi reggere alle prove la formola giobertiana e l' intuito che l' accompagna; ma, con questa giunta « qualunque difficoltà si rimuove, dicendo, che noi nell' Ente veggiamo la creazione, come quella che emana necessariamente da lui (p. 175) ».

Era dottrina attinta pare al Cousin, ovvero data per iscambio della *eternità* de' possibili con la *necessità* de' reali, dell' atto *ad intra* dell' Ente colla sua azione ad *extra*, dell' attività essenziale di Dio con la attività creatrice in fatto del mondo, del modo come si replica il volere divino necessariamente sopra se stesso col modo come si applica

ai possibili creandoli liberamente nel tempo e nello spazio ; e dimenticava l' egregio giovane che sul proposito della dottrina cousiniana della necessità dapprima *fisica*, poi *morale* dellà creazione, il Gioberti aveva fatte assai profonde e aggiustate considerazioni, ed avvertito come l' errore era venuto dal confondere l' atto interno e divino col suo termine esteriore ». Iddio, aggiungeva il filosofo subalpino, è certo essenzialmente attivo in se stesso, ma non al di fuori, perciò non è essenzialmente creatore, perchè il termine dell' atto creativo è estrinseco e non intrinseco alla natura divina. Non si può affermare il contrario, senza cadere negli assurdi più gravi, senza negare la contigenza delle cose create, la libertà divina, la moltiplicità delle sostanze finite (*Consid. sulle dottr. del Cousin* cap. I) ». Vero è che il Garzilli non diceva necessario questo o quel mondo creato, bensì la creazione in generale; ma non assolve dal fatalismo questa qualunquesiasi necessità, dal Cousin, correggendosi poi, detta *morale* o di *convenienza*, ovvero *spontaneità di fare;* nè sarà più perfettissimo l' Essere che *non potrebbe non creare*, essendo egli *di necessità creatore.* Dire necessaria la creazione, anzichè essere una correzione bisognevole al sistema giobertiano, era una contraddizione e al sistema e alla creazione stessa; la quale, come fatto avente principio, non mai avrebbe potuto essere necessaria; nè come cosa, possibile, relativa, temporanea, di alcuna perfezione all' Essere per se stesso reale, assoluto, eterno. Il Garzilli ripeteva, senza forse avvedersene, la dottrina Miceliana dell' Ente continuamente agente in perpetua novità, sì che quantunque l' azione necessaria, il termine di essa perchè sempre

*nuovo* sia contingente; ma, nel Miceli la libertà di Dio era sottosopra intesa come la intese poi il Cousin, cioè che la Forza infinita « sebbene perchè Esser vivo sempre agir debba, pure perchè all'estrinseco rappresenti questa o quella novità, si facci questa emanazione o quell'altra, ragione assegnar non si può, se non perchè libera, se non perchè lo fa. Imperciocchè questa Forza, perchè unica, non ha nè aver può altra forza, che la costringa, e perciò dalla coazione è esente, nè ha altra ragione intrinseca o conprincipio intrinseco che la necessità, perchè semplice, e però esente di necessità: anzi, essendo questa emanazione estrinseca, in quello riguarda il positivo, una medesima coll'intrinseco, altra ragione assegnar non si può perchè questo piuttosto rappresenti che quello, se non che lo fa (*Saggio storico* etc. p. 122) ». Una tal libertà è posta nel non aver la Forza assoluta, sempre agente, *ragione alcuna di operare questo o quello fuori di se medesima:* ma non si è detta mai dai non panteisti essere questa la libertà propria di Dio creatore del mondo. Invece di dire, Iddio non può non creare, ovvero Iddio crea necessariamente, la sentenza conforme al vero ontologismo avrebbe dovuto essere: Iddio non può non esser libero nel creare; il mondo non può esser creato necessariamente.

In questo presente cadimento dei gravi studì, e snaturarsi delle nostre scientifiche tradizioni per colpa non più ora di stranieri, ma d'Italiani medesimi; il Garzilli certo avrebbe non poco giovato coi suoi studî e colla sua mente alla filosofia Italiana; ma, poichè il valoroso giovane ci è mancato, vogliamo sperare che altri giovani pos-

sano sostenere quello che il Garzilli avrebbe difeso, e così rendere alla patria l'ufficio maggiore che le si può rendere, cioè la custodia del suo pensiero, della sua storia, della sua nazionalità nella scienza, nelle lettere, nelle arti.

E non meno del Garzilli avrebbe giovato ai buoni studî filosofici in Sicilia l'altro giovine immaturamente perduto, che io quì ricordo col dolore come un maestro può ricordare un affezionatissimo discepolo ed amico, Antonino Tumminello. Nato in Montevago nel novembre del 1841, lasciava, morendo a Palermo a 9 febbraro del 1870 nella freschissima età di ventotto anni, non pochi saggi del suo forte ingegno, di rara valentia nelle discipline filosofiche, e di più che rara perseveranza di volontà in tutto quello che intraprendeva. Scolare di filosofia nel 1860, pubblicava nel 1863 un primo volumetto di *Scritti filosofici*, ch'era tosto seguito da altre scritture letterarie e scientifiche, sino ai *Saggi di Filosofia* pubblicati a Torino nel 1869 e alle *Lezioni di pedagogia* (1870), che aveva cominciata a stampare, ma non potè finire, durante la grave infermità che il condusse al sepolcro (1). Di operosità incredibile, fu il Tumminello di carattere sdegnoso, nemico d'ogni simulazione, e pieno di fiducia in se stesso; facile a dimenticarsi delle condizioni morali dei

(1) Ne scrisse un affettuoso *Ricordo* il prof. Giuseppe Pitrè nelle *Nuove Effemeridi siciliane*, e fu riprodotto nelle *Letture di famiglia* di Firenze, Febbr. 1870 p. 487 e segg. con giunta di belle parole dell'egr. cav. Mariano Cellini, che fu molto amico al giovine Tumminello.

suoi tempi per vivere delle memorie degli antichi greci o romani, de' quali raccolse in un libro i *Fatti e detti memorabili* (Fir. Cellini, 2ª ediz. 1872). Ebbe per la filosofia più che amore culto, e sentiva profondamente le sue armonie colla religione, alla quale fu sempre fedele massime negli ultimi suoi giorni, ne' quali rassegnatissimo, anzi imperturbato in faccia alla morte, domandò da se stesso più volte i conforti religiosi (1). La morte del Tumminello in tanta giovane età, e con tante speranze del suo ingegno, addolorò grandemente tutti gli amici, nel vedere spegnersi prestamente una vita, che avrebbe certamente in età matura ornata la Sicilia con frutti del suo ingegno assai durevoli (2). Ne' *Saggi filosofici* del 1863 il

(1) V. le *Letture di famiglia* cit.

(2) Lasciò il Tumminello pubblicati questi lavori, cioè: *Scritti Filosofici*, Pal. 1863; *Sulla Teleologia* ecc. *Lettere due*. Pal. 1863; *L'eloquio dei Toscani e la lingua usata dagli altri Provinciali d'Italia*, Fir. 1863; *Sull'insegnamento Ginnasiale, discorso*, Palermo 1864; *Nozioni preliminari allo studio della storia e geografia*, Pal. 1865; *Elogio funebre di Vincenzo Messina*, Pal. 1866; *La Filosofia Italiana, Lettera al prof. V. Di Giovanni*, Nap. 1866; *Sull'uso che possa farsi in filosofia dell' argomento a priori di S. Anselmo*, Fir. 1867. *Sui canti siciliani tradotti e illustrati dal prof. Lizio Bruno*, Fir. 1867; *Sullo scritto del Manzoni circa il diffondere la buona lingua e la buona pronnnzia in Italia*, Firenze 1868; *Parole di uso domestico, di arti e mestieri, usate nel dialetto siciliano con le corrispondenti italiane*, Pal. 1866-68 *Sul lavoro e la operosità della vita*, Pal. 1869; *Fatti e detti memorabili dei Greci, Latini e Italiani, proposti come soggetti di composizione nelle scuole* ecc. seconda ediz. Fir. 1872.

giovane autore, tutto dato alle dottrine della scuola ontologica italiana, ne sostiene i pronunziati, ne comenta e svolge i principî, e fa delle sottili considerazioni sulla cognizione intellettiva, e sulle relazioni ideali e reali col finito e coll'Infinito, che non sono punto da esser tenute in non cale. Nelle quali considerazioni si fa più ardito ne' *Saggi di filosofia* del 1869, ove già annunzia dottrine sue proprie, e chiaramente avvisa non far sua la dottrina giobertiana dell'intuito, stante a suo credere, potersi appoggiare e difendere l'ontologismo del Gioberti, anche dissentendone rispetto all'intuito. E dava le sue ragioni perchè accoglieva il metodo ontologico a preferenza del psicologico, e perchè faceva seguire la formola psicologica alla ontologica, così come la cognizione segue la cosa conosciuta, e non pel contrario. Posti pertanto due formole, sottordinate ad una più comprensiva come propria di tutta la filosofia, cioè la formola della Parte ontologica, e la formola della Parte psicologica, il Tumminello disponeva di questa guisa i Trattati filosofici, cioè:

TRATTATI ONTOLOGICI *contenenti le relazioni di principio*

| Ordine | | Formole |
|---|---|---|
| I. . . . . . | *Teologia* . . . . | *Dio* |
| II. . . . . . | *Ctisologia* . . : . | *Crea* |
| III. . . . . . | *Cosmologia* . . . . | *Il mondo.* |

TTATTATI PSICOLOGICI

| | | |
|---|---|---|
| IV. . . . . . | *Psicologia.* | *Alcuni esseri del mondo dotati di virtù sensientintelligente* |

V. . . . . . *Gnoseologia* . *Conoscono che Dio crea il mondo.*

TRATTATO ONTOLOGICO *contenente le relazioni di fine*

VI . . . . . *Teleologia* *Il mondo raggiunge fine conveniente alla speciale natura degli esseri che lo compongono.*

Non potè in questi saggi che darne accenni, ma bastevoli a significare la vigoria di sua mente, e come avesse saputo educarsi a una forma elegante quanto severa di scrivere italiano. Fu senza dubbio grandissima perdita la morte immatura di tanto valente giovane, che abbiamo accompagnato al Garzilli, come due fiori di cara fragranza in un campo che è stato maneggiato da severi coltivatori quali il Castro e il D'Acquisto.

Nel secolo XVI la piccola Monreale dava alla Sicilia in Antonio Veneziano, tanto egregio poeta da essere invidiato dal Cervantès, e desiderato di conoscerlo di presenza dal Tasso (1); poi un mezzo secolo dopo vi sortiva i natali Pietro Novelli, il più eccellente pittore che possiamo vantare dopo la scuola messinese degli Antonelli e la palermitana del Crescenzio e dell'Anemolo; e indi intorno alla metà del secolo XVIII quella città diveniva sede di una scuola filoso-

(1) Vedi il nostro libro *Il Miceli, ovvero l' Apologia del sistema, Nuovi Dialoghi seguiti da scritture inedite di* V. MICELI; Palermo, 1865, pag. 303, Schiar. XVIII.

fica, il cui fondatore era un giovane prete, Vincenzo Miceli. L'arte e la scienza nacquero sotto quelle sublimi arcate della normanna cattedrale può dirsi compiute; conciossiachè, se il Veneziano fu detto il Petrarca siculo, nel Novelli e nel Miceli ebbe Monreale due capiscuola, di cui l'uno diè nome e fama alla scuola di pittura, detta fra noi del Monrealese, l' altro fu autore di un sistema, e maestro di una scuola, che oramai han preso lor posto nella storia della scienza, con tanto maggiore onore, quanto furono superiori agli studî e ai sistemi di filosofia che correvano in quel tempo. Notai altrove, che il Miceli nasceva a continuare le ardite e originali speculazioni dell'Italia meridionale, poco prima che morisse in Napoli il Vico; e così non erano scorsi dieci anni dalla morte del Miceli, che già nel 1° di Febbraio del 1790 vedeva la luce nella stessa Monreale, da povera famiglia popolana, Benedetto D'Acquisto (1). Lontano dagli agi, e da quella educazione che è propria delle benestanti e culte famiglie, i primi anni di fanciullezza furono passati nella oscurità della casetta paterna, senza che alcuno si avvedesse come in quel povero fanciullo era nascosta tanta virtù d'ingegno, che doveva un giorno risplendere luminosissima fra' suoi coetanei. Volle intanto fortuna che il fanciullo addimostrasse sin dalla tenera età qualche inclinazione allo studio, sì che fu messo alle scuole del Seminario, e l'ebbe in sua cura un pietoso prete che pensò per più anni a provvederlo di tutto, acciò potesse seguire gli studi di lettere, in quel tempo floridissimi in Monreale, fatta scuola di tutta Si-

(1) Al battesimo portò il nome di Raffaele.

cilia. Compiuti i quali, non avendo tanto di patrimonio da poter essere prete secolare, il giovinetto D'Acquisto elesse di entrare in un ordine monastico, e fu nel 1806 ricevuto novizio nel convento de' frati Minori riformati di Palermo. Quivi, osservantissimo della regola francescana, bell'esempio di virtù morali e religiose ai suoi compagni, fornì gli studi superiori di filosofia, e teologia, e tanto in questi avanzossi che ne fu maestro nell'Ordine per dodici anni, ed ebbe poi laurea dalla R. Università in ambo le leggi. Così ricco di studi vigorosissimi, quando nel 1833 fu chiamato un concorso a titoli di opere per la cattedra di filosofia nell'Università, col Mancino e il Tedeschi, anche il Nostro che in quel tempo leggeva filosofia nel collegio di San Rocco si presentò alla prova co' due primi volumi, a quel fine pubblicati, de' suoi *Elementi di Filosofia fondamentale.* Ma l'eletto alla cattedra fu il Mancino; e allora il D'Acquisto, nella cui opera si vide da tutti quanta forza di mente, e abito di meditazione fosse nel suo autore, veniva chiamato all'insegnamento di filosofia nel Seminario arcivescovile tenuto innanzi dal Mancino, che già entrava nel novello ufficio di professore all'Università. Se non che, nel 1844 si dovette poi provvedere all'altra cattedra di filosofia morale e diritto naturale, e in questo concorso la vinse il nostro con una *Memoria estemporanea sul diritto e dovere del nostro perfezionamento* (Palermo 1844); alla quale fece indi seguire a pochi anni come a testo del suo insegnamento, dopo un *Discorso preliminare alle lezioni di etica* (1844), il *Corso di filosofia morale* (1851) e il *Corso di filosofia del Diritto* (1852). L'Università palermitana era fiorentis-

sima in quei tempi di numerosa scolaresca; e tutti ricordiamo con quanta attenzione era ascoltato da folla oggi incredibile di studenti l'onorando professore, in cui la non fiorita parola, così come la poco culta locuzione dei libri, era scusata dalla forza dell'argomentare, e dalla profondità della dottrina.

A testimonianza della quale basterebbe l'opera che il D'Acquisto dopo quindici anni che aveva dato fuori, oltre gli Elementi di filosofia fondamentale, il *Saggio sulla legge fondamentale del commercio tra l'anima e il corpo dell'uomo* (1837), pubblicava col titolo di *Sistema della scienza universale* (1850). E questo libro nacque siccome più volte ebbi a sentire dalla bocca stessa dell' autore, ed ora è noto per le lettere del Cousin al Mancino già da me pubblicate (1), dagl'impulsi del Cousin, perchè il D'Acquisto si fosse dato il carico di pubblicare, e correggere lo *Specimen Scientificum* del suo concittadino Vincenzo Miceli.

(1) « J'ai été bien frappé de ce que vous dites dans le II vo-» lume des *Elementi* de la doctrine de votre compatriote Vin-» cenzo Miceli. Pourquoi ne publiez-vous pas l'ouvrage inédit » dont vous citez la proposition fondamentale avec une intro-» duction où l'on prémunisse la jeunesse contre les erreurs mê-» lées aux grandes vérités que pouisse avoir connues et expo-» sées cet homme remarquable ? Ce serait là un travail digne » de M. D'Acquisto ». V. il nostro libretto *Salvatore Mancino e l'ecletticismo in Sicilia*, pag. 31-32; Palermo, 1867. Queste lettere del Cousin sono state già ristampate nelle *Séances et travaux de l'Académie de sciences morales et politiques*. (Institut impérial de France), Tome douz., Octobr. 1867; 10 livrais. pag. 26 et suiv. Paris, 1867.

Volle il nostro, dicevami, mettersi con impegno all'opera, e a tal uopo si ridusse per alcuni mesi del 1848 nel vicino, ma solitario convento di Santa Maria di Gesù a piè di Monte Grifone; nel qual ritiro si rivolse a meditare il sistema Miceliano con quanto maggiore studio si poteva. Ma riguardato il sistema da tutti i lati, s'avvide che non era da toccarlo mano estranea, e che rimuovendone la pietra fondamentale sarebbe andato in rovina: però vagheggiò piuttosto, lasciando intatto l'edifizio del Miceli, far cosa tutta di suo, e concepì il disegno che tosto mise in fatto di esso Sistema della scienza universale. Nè si stette poi a questo libro che contiene tutta la filosofia, e va siccome vedremo, sino a toccare le sublimi ragioni della teologia; ma fece ad esso tener dietro l'altro *Dell'autorità e della legge* (1856), indi il *Saggio sulla proprietà* (1858), e col pensiero di compire tutte le parti della filosofia fondamentale, poi il *Trattato d'ideologia* (1858), cui doveva venir dietro la *Logica*, lasciata inedita insieme a una scrittura *De artificio linguarum*, e al trattato teologico *De'Sacramenti*; il quale aveva a fare come compimento al libro de' *Trattati di teologia dommatica*, pubblicato nel 1862, in mezzo alle cure di arcivescovo della chiesa di Monreale. Alla quale dignità fu il D'Acquisto innalzato nel settembre del 1858 per compenso de' servigi resi alla scienza e all'insegnamento: e la sua città natale, anzi l'isola tutta, gioì di vedere a tanto eminente posto della gerarchia ecclesiastica, non mai per sei secoli stato occupato da cittadino monrealese, il povero figlio del ciabattino, l'umile frate francescano, il professore illustre dell'Università palermitana, l'autore del Sistema della scienza

universale; ricevuto a 19 Marzo dell'anno appresso a quella sedia, famosa per nomi d'illustri prelati, con tanta festa religiosa e cittadina che fu uno spettacolo raro e commovente a vedere. Il novello arcivescovo non trovò la celebrata scuola monrealese di un secolo innanzi: non trovò i Miceli, gli Spedalieri, i Zerbo, i Guardi, i Bruno; e se pensò a richiamare le antiche glorie di quello Studio, non ebbe tempi propizii a conseguire il suo intento; nè potè altro che essere generoso di riforme materiali a quel Seminario, fornito di bella giunta di scuole ariose, e pulite le quali gli costarono la non poca spesa di più che cinquanta mila lire, nè cure meno gravi. Voleva ripetere l'esempio del Testa, cioè di chiamare a quello Studio da Sicilia o da fuori uomini nominati in scienze e in lettere; ma le ristrettezze de' tempi o altro che fosse nol glielo permisero mai. Nei primi anni del suo vescovado ripetè l'antica gloria de' vescovi, di essere pure i maestri del loro clero: ed era bello vedere il venerando arcivescovo insegnare filosofia morale e di diritto nel seminario, e così continuare l'ufficio di professore per tanti anni tenuto con grandissima reputazione. Nè men bello, ed edificante era agli amici, ai suoi concittadini, al popolo della diocesi, il vederlo nel sontuoso palazzo dei Torres, del Testa, e del Balsamo qual fu povero e dimesso frate nell'umile cella del convento di Sant'Antonio di Palermo. Attese ai doveri pastorali, siccome innanzi agli studi e alla scienza; non ebbe mai parte nelle vicende politiche de' tempi nostri; e se qualche anno addietro, dopo i tumulti del settembre 1866 fu visto ritenuto per giorni con altri nobili signori in carcere provvisorio, questo addimostrò l'igno-

ranza che c'era in chi ordinava quel processo, degli uomini e de' fatti del nostro paese; e più che aver pietà di chi ebbe a soffrire, si ebbe pietà degli errori in cui si trovò smarrito il pubblico potere affidato a mani poco valevòli a tanto grave incarico. Ma da quel giorno in poi la salute del D' Acquisto andò venendo sempre meno; e già infierendo la seconda volta il morbo asiatico in Monreale, quando il pio e caritatevole arcivescovo aiutava largamente il suo gregge eziandio di soccorsi materiali, n' era così pur egli mortalmente colpito, che in poche ore ai 7 di Agosto di quell'anno, confortato da' sacramenti della Chiesa, e con mente serena, e coscienza tranquilla, passava a miglior vita in età di settantasette anni fra il lutto non solo de' suoi concittadini e della diocesi monrealese, ma di tutta Sicilia, e di quanti dotti di fuori ne riverivano il nome, ammirandone le opere (1). Vissuto per molti anni in mezzo alla maggior parte di noi, o suoi scolari o suoi amici, non fa uopo aggiungere il ritratto della sua persona poco prestante, o del suo animo sempre buono e sincero, non mai nè orgoglioso nè obliquo. Ai posteri poi tramanderanno le fattezze del D' Acquisto la bella tela, che ha luogo fra le immagini illustri degli arcivescovi di Monreale, e il busto in marmo egregiamente

(1) A vergogna non so di chi, se del Municipio di Monreale o della Prefettura di Palermo, il cadavere del D'Acquisto, chiuso in cassa di piombo, stà tuttavia sopra terra nella chiesetta campestre del camposanto di Monreale senza sin oggi nè un luogo destinato per onorevole sepoltura, nè preparato un degno monumento per accoglierlo.

scolpito dal Morello, e conservato nella sala de' Rettori della R. Università.

Ma dalla persona passiamo ora alle opere, le quali ben si possono distinguere in opere di *Filosofia fondamentale*, di *Filosofia morale, e Diritto naturale*, di *Teologia dommatica e razionale*. E prima, v' intratterò appunto della *Filosofia fondamentale* e del *Sistema della Scienza universale*.

Nel primo ventennio di questo secolo la filosofia in Sicilia, siccome sopra nel capitolo primo è stato avvertito, tenne ora del proprio per la scuola Miceliana, ora del forestiero per la scuola sensista, che vi penetrava col favore degli scienziati di cose naturali, e degli avversari al sistema miceliano già da più anni combattuto nella città capitale dell' Isola. Poi, il sensismo veniva temperato dal psicologismo spiritualista; e l' entrata fra noi dell' ecclelticismo contemporaneamente ai libri del Galluppi, ne' quali il filosofo calabrese non si dava condillachiano, nè kantiano, ma rinnovava la temperanza della speculazione italiana, preludendo al rinnovamento della Filosofia nazionale, così come aveva tentato un mezzo secolo innanzi il Miceli; faceva mutare non poco l' indirizzo de' nostri studi filosofici, e ne furono segno le opere che uscirono alla luce, dal 1830 al 1840, del Tedeschi, del Mancino, del nostro D' Acquisto e infine del Romano.

I due volumi degli Elementi di Filosofia fondamentale, ne' quali si contiene l' *Analisi delle facoltà dello spirito umano* o la Psicologia, sono la prima per tempo delle opere filosofiche date fuori dal Nostro, con l' intendimento di opporsi al materialismo e all' idealismo, come a sistemi tutti e due dannosi alla buona morale e alla civile

società. Pertanto nel 1° di essi volumi s'intratteneva l'autore del *principio fondamentale della scienza*; *dell'uomo nell'insieme di anima e corpo*, *dell'attività, e passività dell'io*, *della conscienza*, *della sensibilità interna, ed esterna*; nel 2° ragionava *dell'analisi e della sintesi, della riflessione, della ragione, della volontà e della sua libertà*. Siccome poi il 1° volume comincia dal pigliare l'uomo per intero ne' suoi *elementi fisici, e spirituali*, così il 2° ha termine col considerarlo nella separazione de'due *elementi costitutivi*, cioè dopo la morte, ed argomenta dalla vita presente la vita futura, e la ragione della immortalità dell'anima. E spiega l'autore perchè dava a prima parte della Filosofia fondamentale la Psicologia, in queste parole che si leggono nella introduzione all'opera, cioè: « abbiamo cominciato dalla psicologia perchè la radice della Filosofia è nella psicologia; se non si fa uno studio profondo del pensiero, della conscienza, e nella conscienza dell'uomo, non potrà arrivarsi all'esatta conoscenza del mondo, e di Dio: ogni ricerca ontologica adunque deve per necessità esser preceduta dalle ricerche psicologiche » (Vol. I. p. 28). Onde, segnando quella sua Filosofia di uno special *carattere*, di un *metodo* suo e de' suoi propri *risultamenti*, aggiungeva che pel *carattere* essa era *indipendente* da ogni *autorità straniera all'uomo*, pel *metodo* non seguiva che il metodo psicologico, cioè, « il conto rigoroso che lo spirito rende a sè stesso di tutto ciò che si passa dentro di sè »; finalmente pe' *risultamenti*, o pel *sistema* a cui conduceva, la sua filosofia, dice, intendeva « formare un nuovo uomo riflesso perfettamente analogo » e simile all'uomo spontaneo, ossia a ciò che realmente

» è l'uomo » (p. 21). Che se si vorrà far sapere brevemente quale sia stato il procedimento della sua speculazione, si ha esso raccolto dall'Autore stesso in quel luogo che conchiude la introduzione, notando come il lavoro scienziale era passato dallo stato *empirico* allo *spontaneo* e al *puro*, ove è la verità e la realtà, « mediante la riflessione, che formando nell'uomo un altro uomo correlativo all'uomo naturale, ci dà la vera filosofia » (p. 27). Tantochè la filosofia pel nostro non era che *la riflessione in movimento*; e così distingueva sin da principio la scienza immediata, spontanea ed infallibile che è nella conscienza di tutti gli uomini, per la quale c'è il sapere spontaneo onde noi sappiamo che *siamo*; dalla scienza mediata, riflessa, varia, che cerca la risoluzione del problema *che cosa noi siamo*, dando nascita ai sistemi diversi e molti della scienza, posti dalla riflessione sull'affermazione spontanea della conscienza. Dal che nasce, siccome l'Autore avvisava che, se la riflessione « sviluppa e dà ragione » delle credenze del genere umano, ne segue che la fi» losofia è falsa ed erronea quando attraversa queste cre» denze, è vera e reale quando n'è la vera ragione » (p. 17). Onde raccoglieva tutta la filosofia nel *nosce teipsum*, essendo essa, come si è detto, « la riflessione ap« plicata alla conscienza dell'uomo » (p. 21); e così toccava della materia della sua filosofia: « avere la scienza dell'uomo, sapere ciò che egli è in tutta la totalità del suo essere, constituisce la scienza, il sistema, e la filosofia che presentiamo. Questa filosofia non contiene che la relazione del problema enunciato, cioè il sapere che noi siamo, che vale l'istesso la scienza dell'uomo, e nell'uo-

mo del mondo, e di Dio, senza essere esclusivamente materialista, o idealista, dommatica, o scettica. Essa nella soluzione del problema, presentando la verità preesistente alla riflessione , fonda una teorica nuova , il di cui profondo sviluppo dà un conto esatto dell' uomo a sè stesso » (p. 25). Di questa teorica, che doveva stendersi per tutte le parti della Filosofia, non dava allora che le ragioni attinenti alla *Psicologia* trattando appunto la risoluzione de' problemi che primi si affacciano alla mente dell' uomo; conciossiachè, secondo l' Autore , i due problemi *che siamo noi ?* e *che cosa l' uomo può sapere ?* danno con la loro risoluzione tutta la materia della filosofia. La quale va levando il suo edificio dalla *conscienza del me*, in cui il saper di essere, e l' essere hanno identità, sino alla intelligenza dell' essere in tutti i suoi *elementi costituzionali*, dal fenomeno sensibile alla realità intellegibile, per la quale è possibile il *fenomeno esistente*, *il fatto* e la *legge governante lo stesso fatto* (p. 49). Onde, dall' Io empirico si va all' Io puro; dal *cogito* al *sum*, e questo *sum* si manifesta sperimentalmente nell' *Io penso*, *Io voglio*, da cui la scienza speculativa, e la scienza pratica. Se non che, l' Io empirico ha la condizione per cui ha conscienza di sè stesso nell' esistere dell' altro *elemento*, col quale fa insieme l' uomo , ed è il sensibile organico *multiplex unum* , opposto all' *unum in sè* che è lo spirito, da cui, stante la medesimezza dell' *unum* che fa l' uomo , si ha l' affermazione dell' *Io* e del *Non Io*, l' armonia di questi due termini, l' unità della vita e l' ordine delle attinenze col mondo esteriore, le cui leggi si raccolgono così nel mondo interiore.

Sarebbe poi assai larga materia , per questo discor-

so, il tener dietro all'autore nella trattazione delle facoltà sì dell'ordine sensitivo che dell'intellettivo e del volitivo. Ma, non possiamo passarci del notare in quel che si attiene alla ragione, come dal nostro filosofo sia posta una ragione impersonale, universale e assoluta, in cui si abbia la possibilità della ragione individuale, particolare, relativa, che è la nostra ragione umana, essendo la prima appunto l'assoluto, che la ragione nostra scopre in sè stessa senza che sia intanto esso assoluto. In questa teorica della ragione già si prenunzia la famosa formola ideale e la visione del Gioberti, nè manca altro che la precisa proposizione giobertiana, non la dottrina che c'è largamente svolta, siccome è chiaro, a ragion d'esempio, da queste parole che sono a pag. 195 e segg. del vol. secondo: « L'intelligenza conoscendo sè
» appercepisce in sè la verità per essenza, la sostanza
» assoluta, ed in questa la sua origine: in quest'apper-
» cezione che si fa dell'intelligenza, e che è perenne
» come la stessa intelligenza, perchè è la stessa cosa con
» essa, consiste la attualità della ragione della stessa intel-
» ligenza. La ragione è la facoltà sovrana e sublime che si
» sviluppa nell'anima dell'uomo per effetto del rapporto in-
» terno con la sua causa, con l'assoluto ». E però l'assoluto e il relativo, il necessario e il contigente, l'azione del primo termine come ragione e cagione del secondo, sono la perenne e simultanea visione della nostra intelligenza, il fondo dell'umana ragione. « Senza l'assoluto, il neces-
» sario, l'eterno, l'immenso, il condizionale, il contigente,
» il tempo, lo spazio ec. sarebbero incomprensibili; quindi
» questi due ordini d'idee nell'intelligenza l'uno sup-

» pone l'altro nella conoscenza, sebbene nell'ordine di
» generazione il condizionale suppone l'assoluto che n'è
» la possibilità, l'infinito il finito, il contigente il neces-
» sario, e per l'uomo l'uno è inseparabile dall'altro, e
» l'uno senza l'altro mancherebbe di realtà. La nostra
» conoscenza non comincia nè dall'uno, nè dall'altro; non
» è possibile la conoscenza sensibile ed impirica senza
» l'intuizione pura e razionale, nè il particolare senza il
» generale: lo svegliarsi della nostra intelligenza comin-
» cia da sè, perchè è intuizione di sè, ed in sè conosce
» insieme l'uno e l'altro » (Vol. II, p. 197). Eccovi, come il nostro filosofo già cinque anni innanzi al Gioberti rinnovava la teorica antichissima della visione ideale, portandovi del suo, e schivando quella passività che pel Mallebranche era data all'umana intelligenza, che è stata sempre l'accusa fatta alla filosofia platonico cristiana. Nè il D'Acquisto precorse il filosofo subalpino solamente nelle ragioni della teorica della visione ideale, ma eziandio nelle altre, onde il Gioberti poneva a principio universale di tutta l'enciclopedia filosofica il principio di creazione. La qual fortuna di precedere tanto filosofo l'ebbe il nostro dallo studio che fece delle dottrine Miceliane, siccome appare chiarissimo e dalla teorica della volontà esposta in questa parte della Filosofia fondamentale, e dall'altra intorno alle attinenze tra l'anima e il corpo, svolta ampiamente in un libro apposta, cui si riferiva sin dal primo volume dell'opera onde discorriamo. Rispetto alla volontà vi trovi riferita a questa facoltà la teorica Miceliana dell'ente vivo in perpetua novità, senza l'unità panteistica dell'essere; e sul proposito della libertà c'è

tutta l' arditezza del Fichte e dell' Hegel, senza i loro errori. La libertà della volontà è tirata dalla natura stessa della intelligenza vivente, o della vita, che « perchè viva ed intelligente « è libera ». Vita intelligente e libertà valgono pel nostro una stessa cosa; « giacchè la vita è » ragione essenziale di agire, e come questa vita è intel» ligente, coll' intelligenza penetrando l' essere della vita » e vede e sa essere la vita l' unico e naturale principio » delle sue azioni, senza dipendere da altro che da sè » stessa » (Vol. II, p. 276). Perlochè, « è impossibile ed » incomprensibile che la vita (intelligente) mentre vive » non sia libera: la sua libertà è di quella stessa neces» sità della quale è la vita, e della quale è l' essere.... » Noi per necessità siamo liberi e non per elezione » (Volume cit., p. 277).

Ma, la teorica ontologica si ha più spiccata specialmente nell' altro libro che seguì di un anno, come *giunta più profonda e più estesa*, i due volumi della Filosofia fondamentale; voglio dire nel *Saggio sulla legge fondamentale del commercio tra l' anima e il corpo dell' uomo e di altre verità che vi hanno rapporto*. L' autore si propose in esso non il fatto del commercio tra l' anima e il corpo, ma penetrare il *come* di questo fatto e trovarne la legge fondamentale. Confermando adunque la teorica delle intuizioni *parallele e correlative*, « onde la nostra intelligenza conoscendo sè conosce in sè la sua causa, vale a dire l' assoluto »; trova dapprima il nostro filosofo che per essa intelligenza « la possibilità di affermare sè ed in sè » l' assoluto, è appunto lo stesso assoluto che è in sè, ed » è in sè per l' azione sua: tantochè, la ragione ultima

» di poter affermare sè e l'assoluto che è in sè, è lo stesso » assoluto per la sua azione » (p. 48). Pertanto, ci dà per primo una larga e allora nuova teorica dell'atto creativo, nella quale hai innanzi spessissimo il linguaggio e l'argomentare del Miceli, così come una sottile e profonda confutazione del panteismo; e indi viene al subbietto del suo libro, fermando appunto nell'atto creativo la ragione della risoluzione di tanto problema della psicologia. La creazione pel nostro è la *fecondazione de' fini* della intelligenza infinita; e questi *fini* sono *una intenzione determinata nell' effetto, infinita però nella causa* (p. 63); di guisa che essi *fini*, i quali l'autore chiama eziandio *repliche* della infinita intelligenza, nella loro causa sono infiniti ed eterni, quantunque in sè stessi finiti e temporanei. Di più « la Sapienza si trova tutta nelle repliche infinite ed in ciascuna di esse: pertanto « sotto questo punto di » vista in ogni replica si contengono tutte le altre, e qui » è il fondamento del rapporto che esse possono avere » fra di loro di ciascuna con tutte, e di tutte con ciascuna » (p. 65).

Così ogni sostanza creata « ha una possibilità intrin» seca di mettersi in rapporto colle altre; e tutte possono » agire sovra di essa, com' essa può essere in rapporto » ed agire sovra di tutte » (p. 65); e in ciò sta appunto la ragione del commercio tra l'anima e il corpo, la quale come ragion prossima sta nella loro azione reciproca, come remota ed ultima si ha nella volontà creatrice, che pone l'atto onde è fecondato il fine che si dice cosa creata. Quest' atto è il mezzo o meglio la ragion d'essere di cui partecipano tutte le sostanze create, quantunque siano di

diversa natura ; e ciò perchè la causa de' fini è sempre una ed identica, sia il fine fecondato *spirito*, come forza intelligente; sia *corpo*, come forza non intelligente. Onde » nello spirito, dice il nostro, e in tutti i principii del » corpo si trova la stessa ragione d' essere che incessan- » temente li produce vivificandoli e li vivifica producen- » doli; essi sebbene distinti l' uno dall'altro tuttavia hanno » nel loro fondo la stessa e medesima ragione di essere » e di esistere; questa stessa ragione unica si costituisce » perciò mezzo identico fra tutte le sostanze individuali, » perchè è ragione identica del loro essere ed esistere, » e tutte partecipano della sua indivisa azione » (p. 80). Questa ragione e quest' azione, che è in tutte le cose una ed indivisa, fa che tutte le sostanze abbiano « un ele- » mento ed intrinseco ed essenziale di unità; per lo che » ogni essere è proporzionato ad altro essere, e così è » posta la perfetta armonia di proporzioni fra tutti gli » effetti, la cui suprema legge è l' unità » (p. 82), senza che avvenga la immedesimazione, che sarebbe negazione dell'armonia, e negazione dell'infinita comprensione de'fini, la diversità dei quali fa la finitudine e l' individualità degli esseri creati. « La causalità assoluta è la ragione es- » senziale del rapporto e dalla connessione, le sostanze » create ne sono il fondamento, e la loro reciproca a- » zione ne è la condizione » (p. 88).

Io non posso, tutta ripetere la tela che va svolgendo e ritessendo l' Autore sovra questo principio della corrispondenza delle cose nell' unità dell' atto creativo, porgendo così una teorica certamente più accettabile e più sana di quella o delle cause occasionali o dell' armonia

prestabilita. E però, basta dire per ultimo come il Nostro in questa reciproca penetrazione o comunicazione dello spirito e del corpo nella loro ragione causale, donde il commercio, abbia posto il fatto di aver conscienza lo spirito pel corpo di essa *anima*, e il *corpo* per l'anima farsi intelligibile e sentito (p. 134). Belle e alte considerazioni speciali sulla visione intellettiva, sulla libertà dell'anima, sulla sua immortalità, sul ritorno del corpo all' anima in nuova condizione di essere, si aggiungono poi sulla fine del libro a quelle già fatte nella psicologia; e si conchiude addimostrando per conseguenza delle dottrine esposte come il materialismo, e l' idealismo siano due falsi sistemi in controsenso alla conscienza spontanea, e alla conoscenza riflessa dell'uomo. Passarono molti anni, e la Filosofia fondamentale fu dall' Autore accresciuta del *Trattato delle Idee o Ideologia*, dietro a cui doveva venir l' altro della *Logica*, sopra cui stava a compimento il *Sistema della scienza universale*. Questo ramo delle filosofiche discipline che si disse *Ideologia* occupò tanto largamente nell' altro secolo le attinenze di tutta la filosofia, e servì di tal modo ai sofismi della mente e agli errori della scienza, che fu sinonimo ideologo e filosofo e il gran guerriero de' tempi a noi vicini rideva degl' ideologi, come di sognatori, e cantimbanchi. Ma dopochè il Rosmini elevava tanto alte le ragioni dell' idee, sì che per poco non colse il saldo punto; e dal Gioberti fu fatta vedere la necessità che non possono stare le idee senza la materia obbiettiva, se non vuolsi cadere nell' idealismo e nello scetticismo, siccome aveva provato eziandio il Galluppi; la ideologia ha lasciata la sua vecchia frivolezza, e si è tenuta ai più ardui e

gravi argomenti della sintesi filosofica. Pertanto, in questo altro libro di cui a suo tempo ebbi a discorrere (1), il nostro filosofo indaga il subbietto e le ragioni della certezza della conoscenza umana, la natura, origine, generazione e distinzione dei sentimenti e delle, idee lo strumento di queste, cioè il linguaggio, e infine le cagioni degli errori: e sempre con tanto acume di mente che non lascia mai di farsi ammirare sommo maestro nella scienza. Fu ben detto di un filosofo anche nostro e tanto illustre, che più che ogni altra importantissima sia in filosofia la dottrina intorno alle idee e alla certezza (2); ed è ben noto come da tanta questione abbian pigliata diversa qualità i sistemi aristotelico e platonico, i nominalisti e i realisti, gl' idealisti, e i sensisti, i psicologisti così detti e i seguitatori dell' ontologismo moderno di fare italiano, non alemanno. Onde, il D' Acquisto pare che ben meditò la grave materia del suo libro, fatto esperto de' molti errori di che si son veduti gravidi non pochi sistemi; e mentre dopo venuta meno quella tra il Rosmini e il Gioberti in Italia, in Francia menava rumore la questione intorno a tanto subbietto tra il nostro Ventura e il visconte De Bonald, ci dava il suo Trattato delle idee, pieno di tante risoluzioni della gravissima questione. E per fermo, il nostro filosofo pone nella coscienza le ragioni ultime della

(1) Avverto che parlando ora dell' *Ideologia*, del *Saggio sull'autorità e la legge*, e dell'altro *sulla proprietà*, ripeto le parole stesse che ne dissi nel Giornale *Gioenio* di Catania, fasc. Luglio, Agosto, Novembre, e Dicembre 1857; Novembre e Dicembre 1858.

(2) Ved. VENTURA, *Saggio sulla origine delle idee* ec., Introd.

certezza della conoscenza, ma la conscienza non è per lui il sentire de' sensisti, o un sentimento tutto subbiettivo secondo i psicologisti; bensì « la sostanza della conscienza » è sapere; ed è essenza del sapere considerato nel suo » profondo e vero concetto, il raddoppiare sè in sè, e tut- » tociò che sa raddoppiando sè stesso; perciò la coscienza » non crea, ma vede ciò che riflette, sa ciò che raddop- » pia sapendo sè stessa: nemmeno crea il raddoppiamento » o la forza di riflettersi in se, perchè tale forza nasce » dalla intimità dell' essenza e della vita della stessa in- » telligenza, e constituice l' atto necessario e perenne del sapere e del sapere di sapere » (p. 16). E poichè nella conscienza l' intelligenza non solamente conosce, ma conosce di conoscere, e quindi è subbietto ed obbietto insieme, nessun mezzo vi può essere onde possa penetrare il dubbio e l' errore. Nè da ciò si vorrà trarre argomento intanto di certezza subbiettiva ovvero psicologica solamente; chè nella conscienza l' intelligenza « nell' espe- » rimento primitivo ed originale di sè stessa sa sè stessa » così sa in sè stessa tutto ciò che si contiene e si espe- » rimenta nell' esperimento di sè stessa » (p. 20).

Trova pertanto in sè i *rapporti* che fanno la sua *empiricità*, e per questi gli *estremi* loro, de' quali, perchè non sono essa stessa, piglia eziandio cognizione sperimentale: ma siccome de' *rapporti* che sono dentro di sè ha la certezza stessa ed evidenza sua propria, così nella certezza ed evidenza che ha de' detti *rapporti* « ha la stessa certezza ed evidenza della esistenza reale delle cause dei rapporti, cioè degli oggetti ». De' quali oggetti uno è quello che *costituisce la sua intima e reale possibilità*, ossia, la

ragione che fa esistere la intelligenza umana creandola; e, quantunque sia causa presentissima ed intimissima, essenzialmente ne è distinta e diversa; l'altro è *consustanziale alla stessa intelligenza*, perchè è cosa creata, ossia, prodotto della vita infinita e concetto individuato della intelligenza creatrice. E l'uno e l'altro oggetto pe' *rapporti* onde la intelligenza riceve la loro azione, porgono le condizioni perchè questa metta il suo potere intelligente in atto; sia *trascendente*, per ragione dell'*empirismo* che dà il primo obbietto, che è la causa creatrice di cui l'intelletto intuisce necessariamente l'azione; sia *fenomenale*, per l'indole del secondo, che è la sostanza finita.

E quest'ultimo, fenomenale, misto, somigliante alla condizione che lo pone in essere, « è quello che constituisce il pensiero e la cognizione propriamente umana » (p. 27). Onde se già è posta nella coscienza la ragione ultima della certezza, il nostro filosofo pone nella conscienza il centro ove concorrono insieme il subbietto, e l'obbietto, ove l'ordine ontologico dà la materia allo psicologico; ove insomma si mostra intera la sintesi che è nella natura de' fatti, nè si può distinguere volendo sanamente filosofare. Il che non han saputo pigliare quanti nella conscienza han veduto o la sola intelligenza che crea a se i suoi idoli, o il senso interno, che altro non riceve o piglia che sensazioni; ed han fatto di tal modo divisione di ciò che per sè è indivisibile, senza avvertire che unità confusa di percezione sia il primo atto della mente, secondo che poneva il Cesalpino (1). Pertanto, questa certezza che

(1) Ved. *Quaestion. Peripat.*. L. I, L. 1; app. MAMIANI, *Rinnov. dell'ant. filos. ital.*

ci dà la conscienza procede pel D'Acquisto dall'ordine obbiettivo, dal quale pel *rapporto* con la causa che è a noi intimissimo ed essenziale, piglia quel sentimento e poi il principio di causalità; siccome, per quel conoscere e sapere nel fondo di sè stessa la sua *reale possibilità*, la sua *ragione assoluta e necessaria*, senza la quale non potrebbe nè conoscere nè affermare sè stessa, poichè « come la causa si lega e si connette coll'effetto, così la necessità della causa si lega e si connette colla stessa intelligenza mentre è », e l'intelligenza vede il contingente connesso necessariamente, mentre è, col necessario; tantochè sapere ed affermare il contingente è in fondo « sapere ed affermare l'*assoluto* »: dal che si ha la infallibilità dell'essere, di cui il principio di contraddizione è la schietta espressione. Se ebbe torto il Rosmini, a pigliare un principio astratto, meramente ideale, senza che fosse concreto e reale, il nostro filosofo pone che l'*è* o l'*essere* riferito dall'intelligenza così a sè stessa, come a tutte le cose create, si traduce in principio astratto da *concreto e reale*; e, come è chiaro ed evidentissimo il *principio astratto*, così è chiara ed evidentissima la *verità concreta*, *assoluta*: conciossiacchè, è chiara ed evidentissima la verità astratta, perchè *è la manifestazione della verità concreta*, intuìta dalla umana intelligenza in sè stessa ed in ogni essere: di guisa che « la certezza del» l'esistenza di Dio è parallela alla certezza che si ha di » ciascun essere esistente » (1). E pare che solamente in

(1) Il Miceli così lasciava scritto sul proposito della cognizione di Dio e conformemente al suo sistema: « La cognizione

questa dottrina del D'Acquisto si possa far vero quel detto del Vico, che, dalla conoscenza del pensiero nasce una inconcussa certezza dell'ente; anzi questa teorica darebbe fondamento a molte dottrine sul proposito, altrimenti campate in aria; stante chè si avrebbe sua ragione pel fatto che avremmo nella conscienza di ognuno il consenso universale, e ne piglierebbe molto peso l'autorità del linguaggio, predicata dal Bonald il vecchio. Se non che, il D'Acquisto va più direttamente a far cadere i sistemi dei cosiffatti dommatici che han voluto che l'uomo sia per se stesso mira e criterio d'ogni certezza, e quelli degli altri che nulla vogliono concedere di certo se non venga all'uomo dal di fuori, e quindi dalle tradizioni, dalla società umana, dalla autorità; e già nel suo per l'opposto raccoglie insieme, attesa la virtù propria della intelligenza con le condizioni per le quali piglia stato di *empiricità trascendente e fenomenale*, l'uomo *a solo*, e l'uomo *sociale*, la *ragione* e l'*autorità*; estremi che la scolastica vide necessarii l'un l'altro e di tanta importanza a stringerli insieme, secondo fu notato saviamente dal Ventura.

» umana, quantunque conosca solamente *termini* (*onde* della » *Forza o Volontà*), pure perchè nei termini vi è sempre frammischiato il *positivo* ed il *perfetto*, ed il perfetto non è se » non una emanazione condivisa dal *vero essere*, uopo è in » ogni cosa legga la esistenza di Dio. Onde la esistenza di Dio » nota si fa a tutti dalla esistenza di qualunque cosa, ed in » ogni cosa legger si deve; nè da sè medesimo espunger l'uomo » può l'idea di Dio: perchè sotto la cognizione di sè apparisce » la *forza agente continuamente*, la quale tolti i *limiti* non è » se non *Dio*, o per meglio dire l'*Onnipotenza* ». *Saggio stor. di un sist. metaf.*, p. 148.

Ma dopo la questione intorno la certezza, è molto rilevante quella della origine delle idee, anzi è forse la prima della ideologia; da essa pendendo le sorti di questa. Veramente, le due scuole la cartesiana (ossia psicologica), e la tradizionale, han fatto argomento di certezza o lo spirito umano senza più, o la parola e il consenso generale degli uomini, secondo che è stato il principio di loro filosofare: e se il psicologismo per un verso tutto subbiettivo, e la scuola scozzese e quella del Lamennais per un altro, che o nulla dava di pruove, o niente all' uomo individuale voleva concedere, riuscirono allo scetticismo; tanta colpa è da riferire sovratutto al principio onde i detti sistemi pigliaron mossa. E però, il D'Acquisto entra nella questione dell' origine delle idee, facendo di queste sulle prime una partizione che tutte le comprenda, e le divide in *sensibili*, *intellettuali* e *necessarie*, le quali sempre trova come sintesi indissolubile nella intelligenza umana, sì che l'un ordine di esse non si ha mai senza l'altro, e tutti e tre coesistono e ci sono dati nel tempo stesso. Nel che non creda alcuno, che le idee sieno pigliate dallo spirito come da materia che le riceve, secondo che Platone, il Leibnitz e il Mallebranche, al dir de' più, vollero credere; bensì pel Nostro l' intelletto le forma sopra i sentimenti, per quella virtù sua onde San Tommaso e gli scolastici il dissero *intellectus agens*, pigliando in sano senso la dottrina aristotelica. I sentimenti, secondo l'autore, precedono le idee, sono lo stato spontaneo dell'uomo e la materia prima delle idee; e la nativa intuizione per gli obbietti che riguarda, conduce nello spirito quella *empiricità* che è una e triplice insie-

me, e in cui si hanno « tre sorgenti di conoscenza che
» appresso per le operazioni si trasformano in idee, cioè;
» la conoscenza di sè, quella dell'assoluto, e quella del
» mondo » (p. 88). E sottilissima è questa spiegazione dei sentimenti e della loro unità e speciali convenienze nello spirito umano, il quale è sempre *attività e vita intelligente*, senza cui sarebbero impossibili e i sentimenti e le idee d'ogni sorta. Le quali camminano a paro dei sentimenti: e sono sensibili, intellettive, necessarie, secondo che manifestano il mondo esterno allo spirito, e lo spirito a sè stesso pel mondo esterno, o rivelano allo spirito, l'assoluto e lo spirito a sè stesso per l'assoluto; o finalmente manifestano lo spirito a sè stesso, per mezzo di sè stesso, portando in questo quella sintetica *empiricità*, onde prima dice *io*, poi *sono*, indi *intelligenza*; che vale, si afferma l'uomo tal quale è, e nella sintesi di sensibile ed intelligibile, di contingente e di assoluto, che è in lui. Al che aggiungi le idee de' *rapporti* che legano i tre ordini suddetti, sensibile, intelligibile, assoluto, ed avrai intero il capitale delle idee possedute dallo spirito umano.

Intanto, per qual modo si hanno in noi queste idee, che comprendono la sintesi ontologica dello spirito, del mondo e dell'assoluto, con le loro attinenze e ragioni diverse? Il nostro filosofo vede nella natura ed essenza di ogni idea *quattro elementi*, ciò sono: 1.° il soggetto e la
» virtù intelligente di cui è idea; 2.° l'oggetto che deter-
» mina questa idea nel soggetto, di cui l'idea è la mani-
» festazione al soggetto; 3.° il rapporto dell' oggetto col
» soggetto, per cui questi due termini si proporzionano e si
» avvicendano e mutuamente si modificano e s'informano;

» 4.° infine, ciò che la costituisce nel carattere specifico » e determinato d'idea, che le dà l'ultimo complemento » e la rende finita » (p. 101. La qual natura che osserva il nostro filosofo nelle idee, guarda il suo sistema dagli errori dello idealismo, per la ragione obbiettiva che è parte essenziale in esse; e fa richiedere nello spirito quella virtù sua propria, che è tanto necessaria, per la quale *concepiamo mai sempre sotto una forma di unità.* Da ciò quell'indole speciale che ha questa voce *idea* nel suo sistema, del tutto opposita al senso platonico, all'hegeliano e a quello del Gioberti, pe' quali l'idea è tutta realtà obbiettiva, e assoluta in sè stessa, o archetipo che è nella mente di Dio, e vien riflesso per la creazione nelle menti create. Tuttavia, pare che sotto altro verso si avvicini il D'Acquisto a questa dottrina, insegnando che « tutte le idee delle cose che conosciamo, sono numericamente gli stessi concetti della Sapienza »; *i tipi ideali* che sussistono in Dio; essendochè l'idea è l'imagine di una tal combinazione de' principii, cui risponde un concetto, un tipo. Onde, l'autore si appiglia co' sommi a quell'antica sapientissima dottrina che le idee dello spirito nostro sussistono nella intelligenza divina, e sieno esse immutabili ed eterne, secondo Platone avvisa nel Parmenide, come ragioni ideali delle cose: ovvero secondo il Nostro, come imagine in noi de' concetti onde Iddio informa i principii creati, e statuisce le nature degli esseri. Ma è appunto trattando della natura di esse idee in noi che il siciliano filosofo si fa parte per sè stesso. Ei pone che le idee tengano dello spirito e del corpo (e pertanto piglia autorità da quel luogo di Aristotile, *nunquam sine phantasmate intelligit a-*

*nima*: De anima. L. III, c. 7), e che sieno dotate di unità, perocchè è una la persona umana; e che l'idea riseda propriamente nello spirito. Come poi l'idea possa aver luogo in questo? Ecco il difficilissimo argomento, al quale il D'Acquisto porta molto acume, sì che sembra si accosti alla risoluzione di tanto grave problema. Sopra i sentimenti, l'intuizione, e la conscienza dell'essere, lo spirito coglie l'unità sintetica degli atti (1) che « riunisce » ed abbraccia nella semplicissima identità della sua attività ed intelligenza (p. 117); e questa imagine o quasi » immagine degli oggetti esterni che sussiste nello spirito ed in lui ha la sua realtà », è l'idea così detta sensibile, onde viene dappoi quel che può conoscere la mente umana di sè stessa, delle cose create, dell'assoluto; essendochè « l'idea sensibile che è il primo prodotto dell' attività intelligente, informa l'idea intellettuale, e questa così informata informa l'idea dell'assoluto » (p. 139). La quale veramente non procede in sostanza che dallo stesso assoluto che è nel fondo dell'esistenza nostra, conosciuto dalla mente umana per la conscienza del suo essere, che è occasione a sapere la sua reale possibilità o la ragione che la fa essere, ciò che è l'assoluto. Le idee necessarie non vengono dalle intellettuali e sensibili per via di generazione, secondo parve alla scuola sensista e materialistica, le quali in esse non videro se non una ne-

(1) Questi atti sono speciali modificazioni della sensazione *radicale* o del *sentimento* generale che l'Aut. insegna nel cap. 5, insieme col Rosmini che ne fece bella e profonda sposizione nel Nuovo Saggio sull'orig. delle idee, P. V, c. 3, 4, *passim*.

gazione di cosa positiva, un' idea meramente astratta senza più: ma pare che pel nostro filosofo sieno dalle prime dipendenti per valor di occasione e di fatto, e non di altra ragione; e il loro spiegamento nell' ordine degli atti spontanei è simultaneo, essendochè nell' è sensibile avvi compreso l' è esteriore, l' è intellettuale e l' è necessario (p. 145).

Ma, quel che assai rileva notare è la genesi della ragione, tal quale l' autore la spone: e come essa facoltà venga da due elementi, « l' un soggettivo che è la sostanza e il fondo dell' umana intelligenza, che ne costituisce la possibilità; l'altro oggettivo che è l'assoluto e le dà l'attualità »; tu tel vedi con tanta filosofia esposto, da ammirare nel D' Acquisto un filosofo d' altissima vigoria d' ingegno. Nell' assoluto la mente umana vede tutto ciò che la intelligenza possiede di necessario, e quelle universali ed immutabili idee di Vero, Buono e Bello, che sono a detta dell'illustre filosofo *forme originali che prende l' assoluto rispetto allo spirito*: e tutte le idee di possibilità e realtà, d' infinito e finito, di sostanza e fenomeno, di causa ed effetto, di necessario e contingente, di tempo, e spazio e simili, han fondamento di origine in quel sostanziale sentimento ed intuito che ha lo spirito in sè dell' assoluto, della possibilità sua, dell'*è* necessario che sorregge l' *è* contingente.

Dopo che, procede il Nostro alla trattazione intorno alle altre idee intellettuali, e del mondo fuori di noi, e delle rispondenze degli esseri, e delle ragioni, onde piglian distinzione le quattro classi d' idee sopra cui ragiona; e così espone le categorie che si succedono nella conscienza:

| | |
|---|---|
| *Prima categoria concreta* | — essere; |
| *Seconda categoria concreta contenuta nell'essere* | — vita; |
| *Prima forma originale dell' essere vivente* | — esistenza, |
| *Forme radicali della vita* | — attività, intelligenza: |
| *Forme intrinseche dell' attività* | — fecondità, atto; |
| *Forma essenziale della intelligenza* | — sapienza; |
| *Forma immediata della fecondità e dell' atto* | — causalità; |
| *Forma della sapienza* | — intenzione; |
| *Forma concreta della causalità e della intenzione* | — libertà. |

E segue alle categorie di opposizione o di antitesi, e alle forme dello spirito che nascono *dalla percezione dei suoi atti che si sviluppano per una realtà esterna*, sì che non riescono alle forme o funzioni tutto subbiettive del Kant e così all' idealismo del Fichte: nè dimentica le idee che han ragione nel senso sì interiore come esteriore. Appresso le quali categorie son dati i caratteri generali delle idee (c. VII); e così le idee *semplici* e *complesse*, *astratte* e *generiche* (c. VIII).

Fa poi conchiusione al trattato un lungo capitolo intorno al linguaggio e alle sue attinenze colle idee; e il nostro filosofo considera nel linguaggio una parte posta dalla natura, un'altra dall' arte umana, tantochè nè sia esso tutto un trovato degli uomini, nè sia senza il fondamento dato dalla natura proprio in que' suoni detti vocali, sopra i quali vanno le intonazioni, e i così chiamati suoni consonanti. Pare, in questo fatto del linguaggio accostarsi il D' Acquisto ai gravi filosofi che il vogliono di origine divina: chè, nel primo uomo tutto fu in stato di adulte facoltà, e come prima pensò ed ebbe idee, così usò

un linguaggio onde poi procedettero gl' infiniti parlari di tutte le genti (1). La questione del linguaggio primitivo è quella stessa per fermo della società umana, e non so capire come il Rousseau s' avvide che co' fatti umani riusciva insolubile la questione dell' origine del linguaggio, e intanto disse effetto di un mutuo consenso ovvero di *contratto* la società degli uomini. Tanto fa perdere il senno quel voler tutto da noi, e chiuder gli occhi alla presenza di Dio nelle opere sue!

In quest' opera, adunque, il D' Acquisto dava stabilimento a molte ragioni della moderna filosofia ontologica; e se stando al linguaggio ti sembra l' autore inchinevole al psicologismo, che governò da padrone per molto tempo le scuole di Europa, tantosto ti avvedi che i principii vengon tutti dall' ordine ontologico, e che quel che è in noi è tale, perchè così cammina la sintesi obbiettiva e reale: nè pel Nostro la cognizione riflessiva debba essere difforme dalla spontanea, nè questa dal fatto reale. Che se l' ordine psicologico è fatto cominciare dall' affermazione che pone lo spirito di sè stesso, già in quest' affermazione c' è quella della sua stessa possibilità, cioè dell' *È* assoluto e creatore. Il quale porta con sè e dà la certezza dell' essere; è sostegno della vita, intelligibilità delle cose, forma della ragione.

(1) Non si voglia confondere questa dottrina coll'altra della spontaneità del linguaggio professata del Renan, combattendo insieme sì la invenzioue umana creduta da' filosofi della scuola sensista, e sì la origine divina contrapposta dalla scuola teologica. Vedi sul proposito quel che ne abbiamo scritto nel vol. I, de'*Principii di Filosofia Prima,* Logica; Lez. III Palermo, 1863.

La *Logica*, era nella mente del nostro l' ultima parte della filosofia fondamentale che voleva dar fuori: ma messa da lato da più anni addietro (1), l' Autore non ebbe più tempo a pubblicarla, sì che restò inedita con l' altro trattato teologico su' sacramenti. La dottrina intanto di quest' altra opera che titolava *Organo dello scibilo umano o Logica*, scritta forse prima della Ideologia, è sempre conforme al sistema dell' Autore, e benchè sembri non uscir dalle vie segnate alla logica da Aristotile e dagli scolastici, trovi tuttavia nell' *Introduzione* quanto oggi si richiede da un trattato di logica che non voglia la nota di logica *formale*, siccome si dice « La logica, vi è scritto, » ha la sua derivazione dal greco λόγος che in latino si » traduce *verbum*, cioè *parola*, *discorso*, perchè essa nella » sua essenza non è che l' atto vivo che prorompe dalla » virtù ragionevole dello spirito umano, che colla sua » unità abbraccia e trascorre dalla potenza dallá quale » emana all' obbietto che lo fa nascere; essa primamente » distingue ed unisce questi due termini, i quali possono » considerarsi come due sillabe fondamentali che connette » l' atto logico, e risulta la parola feconda *è*, che senza

(1) Questo ms. portava il titolo: *Elementi di Filosofia fondamentale. Organo dello scibile umano, o Logica del P. Benedetto D'Acquisto da Monreale professore di Diritto Naturale e di Etica nella R. Università degli studii di Palermo.* Constava di quaderni 6, tutto di mano dell'autore; e già quest' opera è stata pubblicata postuma nel 1871 con nostra *avvertenza* per cura dei fratelli Matteo e Filippo Lorico di Monreale, nipoti del D'Acquisto, presso i quali è l' altro ms. su' *Sacramenti*, di carte 140, e contenente 18 capitoli.

» dividersi in sè si protende, abbraccia, e s' interpone
» fra tutti gli esseri che esistono e che possono esistere;
» ne conosce i rapporti e le relazioni, li distingue e li
» riunisce in un sistema vastissimo e comprensivo Que-
» sta forza logica riposa sopra la fecondità dell' atto crea-
» tore e conservatore della Causa prima, il quale senza
» scindersi produce la immensa varietà degli esseri e li
» coordina in un sistema portentoso; lo riflette e lo ri-
» verbera in sè, e per le relazioni che tra essi scorge
» li riassume in unico sistema cosmico. Questa forza che
» si annunzia nella parola vivente ed operosa, con la pe-
» netrante sua luce scorta e dirige le operazioni delle
» altre facoltà dello spirito al trovamento del vero, che
» è l' obbietto naturale della intelligenza dello spirito; e
» trovandolo dà il modo onde poterlo convenientemente
» mostrare agli altri ». Così il nostro filosofo dà a fon-
damento della logica formale una logica che oggi è detta
*reale*, e all' arte logicale propone la scienza del pensiero.
Il quale appunto secondo che congiunge diversi estremi
piglia nell' esercizio logico diversi stati o *gradi progres-
sivi*, come son detti dall' autore. Chè, « il primo grado
» si trova, ci dice il nostro, nella nascita dell' atto logico
» e nel primo *è* radicale, nel quale esiste la potenza, l' og-
» getto, e l' atto, il quale separando nel primo istante la
» potenza dall' oggetto, congiunge indi l' uno all' altra
» ed emerge l' *è*, prima parola logica, che esprime la na-
» scita dell' individuo umano; il quale è ciò ch' egli è,
» ma sebbene è ciò che è, non dice però *sono*; allora
» dice *sono*, quando intende il significato della parola vi-
» vente *è*; e ciò succede in virtù del secondo atto, il

» quale comprende ed abbraccia il primo, che coll' in-
» terporsi distingue la potenza, e l' oggetto contenuti
» nell' atto, e dice *sono*; ciò che costituisce il secon-
» do sviluppo logico; il quale forma il piano genera-
» le in cui la potenza conoscendo, ed affermando sè
» stessa, conosce in sè ed afferma tutte le modificazio-
» ni ed in esse tutti gli oggetti modificanti, pei quali
» la potenza si manifesta in diverse guise. L' atto logi-
» co adunque s' interpone tra le sostanze degli oggetti
» le distingue, e le congiunge, ed il risultato è l' idea
» generale dell' essere; terzo sviluppo. L' atto logico s' in-
» terpone tra l' essere ed il suo modo, li distingue e li
» congiunge; ed il resultato è l' oggetto qualificato. L' atto
» logico s' interpone tra la qualità di un oggetto e quella
» di un altro, le distingue e le congiunge, ed il resul-
» tato è l' idea specifica della qualità. L' atto logico s' in-
» terpone tra l' azione di un essere e quella di un altro,
» le distingue e le congiunge, e il resultato è l' idea di
» causalità. Infine, l' atto logico s' interpone tra tutti
» questi risultati dello sviluppo graduato dello stesso atto
» logico, ed il resultato è l' idea comprensiva del siste-
» ma. L' atto logico adunque ha una capacità universale
» ed una forza comprensiva che si estende ed abbraccia
» tutto ciò che è. L' atto di ogni facoltà si limita alla in-
» dividualità; l' atto logico trapassa la individualità, e
» si leva alla massima generalità ». Ho voluto riferire,
questo lungo passo, perchè si abbia un concetto come il
Nostro appuntava nelle altissime ragioni della scienza quella
che comunemente si crede non essere che solo disciplina
pratica, e spesso vanamente sottile, del discorso umano.

È sempre intanto, la stessa dottrina che va ripetuta per più capi, e che si ha spiegata poi in tutta la sua sintesi stupenda nel *Sistema della Scienza Universale*. Nella quale opera il D' Acquisto ha lasciato un bel monumento, come altrove ebbi a dire (1), della filosofia in Sicilia a metà del secolo XIX. Questo Sistema della scienza universale ha il suo perno nell'atto infinito, che sostiene come creativo, conservatore e imperativo, l' universale ordine delle cose, in cui l' autore trova che tutto è vita, tutto forza e movimento di un' immensa armonia (§ 544); tanto che esso sistema è lo specchio di tanta universale armonia, metafisica, fisica, morale, naturale, e sovrannaturale, la quale ha principio nel Dio che concepisce, produce, e accorda il concetto e il prodotto della creazione *primaria* e *secondaria* e ha termine nel Dio della rivelazione, della grazia e della redenzione. Vero è che il nostro filosofo, fedele al suo metodo, non va sulle prime alle alte ragioni della ontologia; ma è vero eziandio che non si chiude mai, secondo l'uso de' psicologi, negli stretti limiti della psicologia e della ideologia: e però il suo libro dà un vero sistema comprensivo (2) delle universali ragioni della scienza, esposto seccamente e quasi con metodo geometrico, ma sempre con la medesima profondità di specula-

(1) Ved. il nostro libretto *Sullo stato attuale e su' bisogni degli studii filosofici in Sicilia*, p. 52 e segg. Palermo, 1854.

(2) Saprà bene il lettore che il Conti nella sua Lettera al professor Naville sulla filosofia contemporanea in Italia (ved. Appendice alla *Storia della Filosof.*, Vol. II p. 538), pone il D'Acquisto tra' seguaci del *metodo comprensivo*.

zione e logico rigore. Che se poi quest'opera del Nostro senta forse più che altra dell'odore delle dottrine del Miceli, basta ricordare l'occasione sopra notata ond'essa nacque, perchè si abbia pronta spiegazione delle molte reminiscenze miceliane che occorrono frequenti al lettore. In quanto adunque a natura della nostra cognizione e a quel che in essa si accolga e scopra la riflessione, il sistema ripete le dottrine stesse e l'analisi minuta che si hanno nella Psicologia, nel Saggio sulla legge fondamentale del commercio tra l'anima e il corpo dell'uomo, e nella Ideologia; ma per quel che concerne la ontologia, qui si ha tutta la teoria compiuta della creazione, e dell'ordinamento ideale, e reale, metafisico, fisico, e morale delle cose, con le « investigazioni altissime dell' umano sapere » : tanto da chiamare appunto per questa ragione *Sistema della Scienza Universale* il sistema di cui l'autore non tirava, a suo dire, che *brevi linee*, ma cosiffatte « da somministrare » dal punto supremo della sua altezza le vedute antici» pate indicanti i nessi essenziali, e le vere tendenze della » scienza, che poi il lavoro dello spirito umano potrebbe » condurre ad effetto » (p. 14).

L'ideale e il reale vanno in questo sistema talmente connessi, che pel Nostro « la scienza consiste nella cognizione delle cose e dell'ordine dei loro rapporti; e l'ordine di questi rapporti, la simmetria, la subordinazione conformemente ai rapporti reali delle medesime cose costituisce il metodo (§ 32 »: il quale riflette l'ordine reale, siccome le relazioni logiche appunto riflettono le relazioni ontologiche (§ 33). Ci pare poi essere una dialettica nel modo platonico il procedimento che tiene il no-

stro filosofo nel costituire il suo sistema, movendo « dalle » relazioni più complesse alle più semplici con progres» siva continuità sino al punto supremo, all'intuito primi» tivo del primo ordine di realtà, cioè dell'atto creatore. » E chiama questo andamento *metodo tipico e supremo*, cui sono sottordinati i metodi dell'ordine discensivo, intesi a conoscere quanto si contiene in tanta ascensione e nell'atto ultimo e negli ordini speciali delle relazioni; di guisa che « così si giunge per una rigorosa continuità a connettere gli estremi effetti colla Causa prima a copiarsi nello spirito l'ordine reale ed a congiungersi l'astratto col concreto, e l'ordine di scienza con quello di realtà. Arrivata la scienza a questo punto, ella tocca il primo essere, l'elemento ontologico ed assoluto; e diviene centro supremo attorno il quale si aggirano tutti i sistemi, i quali ne contengono altri, finchè si arriva agli elementi individuali concreti » (§ 35). La qual tela poi si riassume per le stesse vie nella centralità dell'elemento psicocologico, e forma il suo sviluppo, il suo sapere, il perfezionamento della sua capacità, dando così la vera scienza che consiste « nella perfetta conformità coll'ordine di realtà (§ cit.).

Ma, diamo meglio un saggio della teorica ontologica del nostro filosofo, che è, la parte principalissima del libro, e la più rilevante, pel fine propostoci in questo discorso, di addimostrare cioè quanta parte si abbia avuta il D'Acquisto nel fermare la filosofia della creazione, quale filosofia che dovrebb'essere propria delle scuole italiane; e come l'abbia trattata da sè, continuando intanto le tradizioni siciliane ontologiche e universali della scuola miceliana.

C'è, nè può non esserci una realtà prima che è un essere necessario, assoluto, perfettissimo. Ora, quest' essere necessario, assoluto, perfettissimo, è essenzialmente vivo, perchè la vita è la perfezione per eccellenza, sì che nell'essere perfettissimo è lo stesso suo essere. Poi; « la » vita è una ragione assoluta, eterna ed infinita di sem- » pre agire e di produrre sempre novità, e nella forza » di produrre la perpetua novità è sempre la stessa (1). La ragione della vita è la stessa che la ragione di essere » la quale non l'ha da altro ma da sè; la ragione della » novità è però distinta dalla stessa novità; questa è fluente » ed essenzialmente condizionale, quella eterna ed asso- » luta » (§ 135). Il termine intanto della vita infinita, perchè nell'atto eterno ed infinito non c'è moltiplicità di azioni le quali implicherebbero il limite, è appunto *unico e semplicissimo*: « quindi non nuova la vita ne' suoi ter- » mini che molti non possono darsi, ma è nuovo di con- » tinuo il termine unico prodotto dalla fecondità della » vita eterna » (§. 136). Se non che, essendo nell'essere » necessario, assoluto, eterno ed infinito, una eterna ed infinita intelligenza, che penetrando nell'essere suo stesso infinitamente perfetto la vita infinita, si trova a questa legata per un amore o gaudio perfettissimo, che è « il vincolo de' due termini da cui procede »; essa intelligenza intende tutta la infinitudine della vita e della sua novità, e da questo intendere infinito è posto il *concetto*

(1) « *Ens vivum est quod continue agit, seu ratio continue agendi.—Essentia Entis vivi consistit in eo quod sit semper nova* ». MICELI, *Specim. scientif.*, pag. 39 42.

che informa il *prodotto*, onde è fatta la creatura. Il *prodotto* pertanto della vita infinita è *novità*, *flusso*, *forza*, *agitamento*, che pel limite onde lo designa il concetto e la sua stessa continua novità, non si può scambiar mai con la vita stessa infinita, immanente e immutabile nella sua eterna identità: il *concetto* della infinita sapienza, penetrante la profondità intimissima dell'atto eterno, è poi la intellezione della novità di esso prodotto, ovvero, « della realtà scorrente nella sua perenne mutabilità »; sì che il *prodotto* dell'atto infinito è la condizione e la materia d'infiniti *concetti*, che la sapienza infinita concepisce, e l'amore, informandone il *prodotto*, mette in essere di reali creature, o di *principj metafisici*. Il *prodotto* è indefinito, siccome per opposto definito è il *concetto*: il primo è *forza*, l'altro è *legge*; ma la individuazione della creatura sta nell'essere la forza informata dalla legge; tanto che, nella informazione che fa del prodotto il concetto, o nella fecondazione del concetto per la forza, che vale lo stesso, c'è la *seconda* creazione, la quale ha i suoi *elementi* nel *prodotto* della vita infinita e nel *concetto* della sapienza, onde esce la creazione *prima*, che è necessaria e non va di là della sua possibilità intrinseca; quando la seconda é libera, e sta nell'avere attualità estrinseca al creatore. « L'essere pertanto, di ogni creatura risulta da un concetto della sapienza infinita, dal prodotto dell' atto della vita infinita, e dalla connessione sostanziale del concetto col prodotto: il concetto perchè è intelligenza dà al prodotto la determinazione e la legge; ed il prodotto che è novità fluente ossia forza condizionale, dà al concetto la vita e l'attività: il concetto è integrato dalla forza, e la

forza è diretta dal concetto. Ogni creatura infatti ha forza, e legge connesse nell'unità del proprio essere » (§ 183).

A chi ricorda, le proposizioni dello *Specimen Scientificum* del Miceli, e le spiegazioni date dallo stesso Miceli nel suo *Saggio storico di un Sistema Metafisico*, parrà ben chiara la parentela tra questa del D'Acquisto, e la dottrina del suo concittadino. Ma egli stesso il nostro filosofo, e noi non possiamo disconoscerlo, notò come la sua dottrina non sia la medesima del Miceli. E per vero, il Miceli pose la perpetua novità come la vita stessa dell'Ente uno e reale, sì che i termini della forza infinita che fanno il mondo aspettabile non sieno che la sua stessa Onnipotenza *estrinsecamente* considerata, « come la sostanza dell'acqua è sempre l'istessa, « quantunque contiene e sempre nuove sieno l'onde » (1); quando il D'Acquisto ferma essa novità nel termine prodotto sostanzialmente dalla fecondità della vita, non fa mai nuova essa vita. E se nel Miceli la ragione della individuazione è nel limite della novità mancante di maggiore perfezione, appunto perchè non è tutto l'Ente, ma la sola Onnipotenza senza la Sapienza e la Carità (2), onde la circoscrizione e il limite, la moltiplicità e l'imperfezione che fanno la creatura, del

(1) Ved. *Saggio storico di un Sistema Metafis.* ed., cit., pag. 115.

(2) *Specim. scientif.*, Prop. LXXIX: *Mundus adspectabilis est determinatus status seu partecipatio Omnipotentiae.* D. Mundus aspectabilis est accidens ex pr. 81 et 82; accidens est determinatus status seu partecipatio alicujus rei ex pr. 81; non Sapientiae et Charitatis ex pr. 95 et 69; Ergo Omnipotentiae ex p. 80, 84, 86.

modo stesso come « i determinati limiti estrinseci danno all'acqua l'essere questa determinata onda più tosto che quella » (1); qui nella teorica del Nostro la individuazione parte dalla diversità del concettto, che informa il prodotto che è la *novità perennemente e continuamente fluente*, come termine unico della vita infinita immutabilmente eterna. La quale ragione della individuazione come è data dal D'Acquisto, ricorda l'antica dottrina sul proposito di S. Tommaso e della scuola domenicana intorno alla *materia* e alla *forma* o *specie*; e ricorderebbe andando più innanzi, e assolvendo Platone, siccome fecero il Ficino e il Rosmini, del dualismo *ab antico* affibbiatogli, l'Ile e le Idee del Fedone e del Timeo. Ag-

(1) Ved. *Saggio stor.* cit., pag. 119. « Il mondo aspettabile, che è termine della Onnipotenza, il suo essere prende da' limiti, e dalla carenza. Vero si è che in ogni termine si ritrovano due cose, il positivo ed il negativo, ed il negativo dà il determinato essere, o costitutivo di essere questo o quell'essere; ma ciò solo arguisce che nelle creature o mondo aspettabile, si dà positivo e perfetto, e limiti o pura carenza; e che il positivo, il perfetto (giacchè non se ne può dare se non uno, e questo fu *ab aeterno*) è una partecipazione e emanazione della Onnipotenza; il negativo che in questo termine si ritrova fa l'essere proprio delle creature; di maniera che le creature tutto quello che di positivo hanno e perfetto, che sono termini sinonimi, lo riconoscono da Dio; il negativo che è l'imperfezione l'hanno da sè medesime. Laonde se Dio sottrae quella perfezione o positivo incluso in questi determinati limiti, resta la creatura un puro niente, qual fu sempre. E così si verifica la creatura dal niente essere stata creata »

giungi a questo che il Nostro dà come al prodotto, così al concetto, una necessità ed eternità rispetto alla vita e alla intelligenza infinita; e una contingenza e temporaneità rispetto alla individuale natura delle cose. Nelle quali c'è poi la distinzione di esseri intelligenti e non intelligenti, che pure non potrebbe stare a prima giunta posta la unicità del prodotto. Ma, questa difficoltà sopra cui S. Tommaso esercitò l'immensa sua mente, fu eziandio preveduta dal Nostro col dare ai concetti della sapienza infinita l'intelligenza estrinseca in potenza, onde ogni concetto ed è anche intelligibile e « può divenire intelligenza in atto, che può intendere gli altri concetti per la loro intelligibilità, ma non sa intenderli in atto che quando sono realizzati » (§ 173). Così senza ripetere la dottrina leibniziana della percezione e appercezione che si hanno per loro qualità le monadi, vien su la distinzione in fatto di esseri dotati d'intelligenza, anime, spiriti, e di esseri non intelligenti, entità semplici o composte. Intanto, entra in questa gravissima questione, la genesi e la natura dell'anima umana; e fa all'uopo riferire a compimento di questa teorica della creazione quanto si pensò il Nostro in così difficile argomento.

L'anima è per sè un *principio metafisico*, il quale si fa anima umana quando dalla potenza già passa all'atto di essere sensitivo ed intellettivo, ed in questo ha il sentimento della sua identità personale. Nella vita semplicissima di ogni principio metafisico c'è la ragione e della vita sensitiva e della intelligente e ragionevole, ma solo in potenza comune a tutti i termini della creazione, ne' quali la natura è omogenea; pigliando essi diversità dalla diversa

integrazione che la perenne novità della vita infinita riceve dai concetti diversi della infinita intelligenza. Onde, quando la vita metafisica della fluente novità, già principio metafisico per la limitazione e la individuazione, diviene vita sensitiva, intelligente, ragionevole, essa « non cangia di essenza, ma, attuando la sua potenza, acquista con ciò nuovo modo di esistere, che perfeziona, integra e sviluppa il proprio essere » (§ 392).

Così avviene che l'anima umana è tale, da forza intelligente in potenza, siccome sono tutti i concetti integrati nel prodotto della vita infinita, per ciò che « ha la pri-
» ma attualità trascendente per l'oggetto intimissimo, che
» è la sua causa; ha la prima attualità empirica nell' atto
» determinato dall' oggetto esterno che la rende principio
» senziente : questa prima attualità ne riceve un' altra
» che le viene dall' esperimento del proprio atto, e nel
» proprio atto, del proprio potere, e la rende principio
» senziente, intelligente, ragionevole; ad ognuna di queste
» attualità corrisponde un sentimento di passività insieme
» e di attività; nella passività sente gli oggetti, nel sen-
» tire gli oggetti intende la propria attività, e nell' atti-
» vità sente il proprio potere centro del triplice senti-
» mento e del triplice oggetto. Questi sentimenti unificati
» nella identità semplicissima dello stesso potere, ossia dello
» stesso spirito hanno in resultato il sentimento pieno di
» sè stesso, l' espressione del quale sentimento è l' *io* »
(p § 388).

Senza tutto questo fatto, restando solamente in potenza di anima, non altro sarebbe che principio metafisico determinabile in essere di anima, ma esso igno-

rerebbe sè stesso; stantechè « affinchè abbia sentimento
» è necessario che sia in rapporto col corpo, e per es-
» sere ragionevole, bisogna che abbia l'intuizione della
» causa » (§ 403).

Questa è la genesi e la speciale natura dell'anima umana, la cui semplicità ed immortalità era stato argomento della Psicologia e del Saggio di cui abbiamo innanzi fatta parola. Stupenda è poi la speciale teoria dei sentimenti, e massime del sentimento fondamentale, del quale tanto bene trattò il Rosmini: e non posso in ciò non notare come la dottrina dell'armonia prestabilita siasi nel nostro mutata con molta semplicità in questa, che « tutte le combinazioni possibili delle forme orga-
» niche e de' principii componenti il corpo umano, rispon-
» dono al numero degli oggetti esistenti nel mondo fisi-
» co, perchè ognuno di questi oggetti può determinare una
» modificazione particolare di una forma speciale nel sen-
» timento generale, e produrre in esso un sentimento speciale » (p. 441). Nè è da lasciare eziandio come sia avvertito dal Nostro che nella capacità di poter pigliare vario e progressivo spiegamento sì il sentimento intellettivo come l'altro dell'assoluto, stiano « i germi della storia dell'umanità » (p. 440).

Dopo la teorica dei sentimenti viene quella delle idee, materia di tanta disputazione alle scuole antiche e moderne. Ma il nostro filosofo non si perde in ambagi e incertezze siccome è avvenuto ai più; bensì chiaramente ci dice che « tutte le idee delle cose che conosciamo so-
» no numericamente gli stessi concetti della sapienza;
» i quali sono i tipi ideali delle medesime cose che in

» Dio sussistono; poichè l'idea nello spirito è l'espressione
» e l'immagine di una combinazione delle infinite di cui
» sono suscettibili i principii infiniti e ad ognuna di queste
» combinazioni corrisponde un concetto della Sapienza, il
» quale concetto è il tipo d'un'idea che emerge da quella
» data combinazione. Ogni idea è la rappresentazione di
» sè stessa allo spirito, ed in sè del suo oggetto » (pagina 447).

Pertanto, seguendo Platone e Sant' Agostino, e i due lumi della scolastica italiana San Tommaso e San Bonaventura, segue a dirci che queste idee sono immutabili ed eterne; e spiega cosiffatto loro essere « nel senso che
» l'idea è l'espressione e l'immagine di un concetto, che
» comprende una determinata combinazione de' principii:
» questo concetto è contenuto nella intelligenza infinita
» che lo concepisce; e siccome eterna è l'intelligenza ed
» immutabile nel suo concepimento, così lo sono i con-
» cetti, di cui le idee sono l'espressione » (p. 450). Se nonchè, queste idee non si ricevono per comunicazione che ne sia fatta alla nostra mente; ma sono formate dal nostro spirito, il quale lavora sovra i sentimenti; e siccome danno la materia di questi sentimenti le combinazioni di cui sono capaci i principii metafisici, già comprese dalla sapienza infinita, perciò i tipi sono gli stessi, la potenza che li conosce è diversa, e secondo la diversità della potenza differisce la natura dell'idea (457). Di questo modo il nostro accordava nella sua teorica le opposte scuole, e faceva rispondere la psicologia alla ontologia, non negando l'universale *ante rem* come i nominalisti, nè facendo dell'universale *in re* l' essenza del parti-

colare a modo de' realisti; bensì tenendo ferma da un lato l'opera della nostra mente, dall'altro la ragione obbiettiva di esse idee; concetti umani subbiettivi, rispondenze ontologiche, e modelli eterni della intelligenza divina nello stesso tempo.

Alle ragioni poi e alle leggi, del mondo metafisico intelligente morale seguono le ragioni e le leggi del mondo fisico, intelligente, fatale, in cui il nostro filosofo trova principii semplici che sono centri di forza, principii d'impulso e di tendenza, onde il composto de' corpi, e l'essere appunto combinabili ed aggregabili per l'unità del prodotto della vita infinita e per la distinzione de' concetti della Sapienza (512). « Ogni primo principio porta nella sua unità *due elementi*, l'uno *unitivo* che è il *prodotto unico ed indiviso* della vita infinita, l'altro *separativo* che è il *concetto* della Sapienza, il quale individualizzando e circoscrivendo l'elemento *unitivo* in sè, lo distingue da qualunque altro » (p. 513). Da ciò nascono l'impulso, la tendenza e il conato, onde si distinguono insieme tra loro i principii, e l'*attrazione* de' fisici che ha la sua ragione nell'*unità del prodotto* della vita infinita. La quale unità è forza universale che porta unica legge; e questa « si trasforma ed appare in diverse guise, e sotto diverse » leggi, secondo la ragione delle massime, della loro in» terna ed esterna struttura, delle distanze, de' fluidi in» terposti o ambienti le masse, della interposizione di al» tri corpi e di altre cagioni; e la causa di tali varietà » e nella *moltiplicità de' concetti*, nella varia e diversa » loro combinazione » (p. 228). Così « le sfere intorno alla » forza sono formate da' concetti della Sapienza come

» la forza compresa nella sfera è partecipazione del pro-
» dotto della vita infinita: la forza risiede nel centro del
» concetto, e perciò nel centro della sfera, onde il concetto
» costituisce la sfera della forza, e la forza il centro di
» attività della sfera » (p. 524). Il moto pertanto, del modo stesso che ora si trova nelle recentissime teoriche metafisiche e fisiche, ha tanta parte nella costruzione del sistema fisico del nostro filosofo, che esso è detto *l'estrema manifestazione dell'unica forza universale*, o « l'appa-
» rizione sensibile della forza intrinseca ai primi principî
» ed a tutte le loro aggregazioni, per le due condizioni
» di esteriorità, cioè per lo spazio ed il tempo » (p. 544); tantochè « nella universale economia della creazione tutto
» è vita, tutto forza e movimento di un' immensa ar-
» monia » (p. cit.). La quale conchiusione del Nostro è pure della Monadologia del Leibnizio; ma, per l'unicità della forza, qui nel Nostro ha senso proprio, e, se si vuole, perfeziona il sistema leibniziano. Chè, nel nostro filosofo si ha, sopra quanto si è detto *un centro comune ed universale di tutta l'immensa economia della creazione*, il quale centro « è costituito dal primo ed iniziale concetto
» del prodotto della vita infinita, del quale tutti gli altri
» concetti non sono che sue repliche, dalla unione dei
» quali risultano tutte le possibili combinazioni, tutti i
» centri possibili, tutti i possibili sistemi, e le rispondenti
» e peculiari sfere. Questo concetto connesso sostanzial-
» mente col prodotto unico della vita infinita per virtù
» del vincolo eterno, costituisce la creatura primogenita,
» il primo centro, e la prima potenza, che per ciò stesso
» è centro universale di tutte le creature, al di là del

» quale non ve n'è altro possibile; e colla sua forza uni-
» versale chiama dentro la indefinita sua sfera tutti gli
» altri centri sino ai primi principii, che tutti sono sue
» repliche, e tutti li rappresenta. Questo centro contiene
» il *summum* della forza, perchè comprende tutto il pro-
» dotto della vita infinita formolato dal suo originale con-
» cetto...... Questo centro è l'ideale di tutti i centri, di
» tutte le forze, di tutte le sfere, di tutti i sistemi »
(p. 543).

Di più, « da questo centro universale emana una forza
» egualmente universale, che ha una sfera egualmente
» indefinita, fuori e dentro della quale sono tutte le sue
» comunicazioni..... Questa forza universale che tutto vi-
» vifica, è il principio della legge di connessione, e la ba-
» se dell'armonia. Quindi una è la legge di connessione
» di tutti i centri, e delle loro sfere; quantunque, per la
» moltiplicità de' concetti, diversi siano i centri, le sfere,
» i sistemi » (p. 241).

Il sistema, infine, si ferma al subbietto che raccoglie in sè la scienza universale, e, per le sue attinenze ontologiche e logiche, si discorre delle facoltà intellettive e delle operative dell'anima umana, non diversamente che ne ha trattato nella psicologia; e distinguendo ora nella cognizione una cognizione *reale* e una *fenomenale*, e una *essenziale* ed una *sperimentale*, dice la prima propria della intelligenza infinita, la seconda della mente finita: stante che « la cognizione reale nella sua sostanza è la stessa
» eterna sapienza, la quale è propria di Dio, perchè nel-
» l'essere infinito semplicissimo tutto s'identifica: la cogni-
» zione sperimentale è la intelligenza umana. L'oggetto

» della cognizione reale è la infinita forza com'è in sè
» stessa, e nella forza l'infinita possibilità, ed il prodotto
» della infinita attività; la sperimentale ha per oggetto lo
» stesso Dio, non come è in se stesso, e nella sua intima
» natura, ma com'è ne' suoi prodotti, dei quali sperimenta
» l'esistenza, e l'esteriorità » (§ 583).

Ora, l'esserci questo doppio ordine logico importa che vi ha pure doppio ordine di relazione ontologiche, e così l'un ordine naturale, e l'altro soprannaturale, siccome l'un ordine intelligibile, e l'altro soprintelligibile, e con essi due scienze, vale a dire l'umana, e la divina. Perlochè, la seconda parte di questo Sistema della scienza universale, è tutta teologica; è proprio la filosofia della rivelazione in senso sincero, e cattolico, e va trattata, siccome nella distinzione delle due cognizioni *reale*, e *sperimentale*, secondo le speciali dottrine che il Miceli lasciò appena toccate nell'Isagoge scientifico-dommatica e nel Saggio storico o prefazione di un sistema metafisico (1).

Questo libro, nel quale il nostro filosofo comprendeva le ragioni ontologiche, logiche, morali, di una scienza universale, chiude le opere che danno la Filosofia fondamentale; sì che occorre intrattenerci ora del corso di Filosofia morale e di Diritto naturale, onde passare in ultimo ai trattati di dommatica Teologia.

Il principio che domina tutta la materia della disciplina morale è la ragione stessa, che sostiene tutto il sistema

(1) Vedi ne' due Vol. sul *Miceli* lo *Specimen scientif.*, Vol. I, p. 47 e segg. — *Saggio storico* ec., Vol. II, pag. 120 e seg.; Palermo, 1864-1865.

metafisico del nostro filosofo, voglio dire, l'atto creativo: il quale nell'ordine dell'essere è detto imperativo *producente*, in questo dell'operare imperativo *dirigente*; « suprema legge di essere è l'azione producente, e suprema legge di operare è la sua nozione esistente nella intelligenza dell'uomo » (*introd.*, p. 8). Come causa producente è legge metafisica di tutti gli esseri finiti; come regola dirigente è legge morale del'uomo, il quale perchè intelligente la conosce come norma, e perchè libero può secondarla, e contrariarla » (p. 16). Dio, come principio, mezzo, e fine; la potenza operativa che esce all'atto per la cognizione, cioè la volontà, e la libertà; la perfezione, » la quale consiste nella partecipazione volontaria dell'a- » zione divina, nell'intelletto come *vero*, nella volontà » come *bene*; il gaudio e la felicità che consiste nel pos- » sesso del bene acquistato »; assolvono tutta l'azione morale, di maniera che « lo svolgimento di tutti questi ele- » menti componenti l'integrità dell'azione morale, forma » tutta la estensione ed il giro della scienza morale » (p. 17). Ora, questa parte della universale scienza porge per sè eziandio uno strettissimo sistema; stantechè, nella tela del nostro filosofo, Dio come principio è connesso colla sua azione, l'azione è connessa coll'uomo, che n'è l'effetto; l'uomo connesso co'propri poteri, e questi colle rispettive loro azioni; le azioni col loro prodotto che è la perfezione, e la perfezione colla felicità. Dio, principio supremo della morale; la sua azione legge morale suprema; l'uomo soggetto morale; le sue azioni generatrici del bene; il bene elemento della perfezione, e la perfezione cagione della felicità » (p. 20-21). Sopra queste

fila maestre va tessuto tutto l' ordito della filosofia morale, divisa dal nostro filosofo in generale, e speciale; ed esposta in così larga ed ordinata trattazione, da fare del suo libro il miglior corso ch' io mi sappia avere l' Italia d' etica razionale. L' atto creativo adunque posto come legge suprema di tutti gli esseri che fa esistere, si trova aver forza imperativa di legge dirigente quando un essere si abbia facoltà d' intendere, e di volere quel che è proprio dello sua natura; e perocchè questa legge suprema si converte con l'atto creante, e questo con l' Essere assoluto, gli stessi attributi dell' Essere supremo sono i caratteri propri di questa legge suprema, che da metafisica si fa nell' uomo legge morale, ovvero da imperativo *producente*, si affaccia come imperativo *dirigente*, in modo che l'azione divina nella intuizione, e dentro la ragione umana, « diviene una nozione purissima, verissima e realissima della stessa azione, e in questa nozione l' imperativo producente prende la forma d' imperativo dirigente; talchè la differenza tra l'uno e l'altro consiste in ciò, che l' imperativo producente è l'azione divina come è in sè stessa, senza altro rapporto che quello che ha con l'uomo come causa produttrice, di cui egli è effetto immediato; laddove l' imperativo dirigente è la stessa azione soggettivata, ed incarnata nell' intuito della ragione, della quale è nozione primissima, e purissima » (p. 55). L' obbiettività intanto della legge, comecchè così soggettivata dalla ragione, è sempre tenuta tanto ferma, che, a giudizio del Nostro, « per effetto di questo stretto connubio tra la legge e la ragione, in cui essa è incarnata e soggettivata, Kant credette

» che la legge suprema morale era un prodotto della
» stessa ragione: ma s' egli avesse analizzato con più pe-
» netrazione ed accuratezza l' interno, avrebbe egli ve-
» duto che la legge suprema, perchè intuita, ed incarnata
» nell' atto della ragione, per lo stesso atto è tratta fuori,
» è appalesata e promulgata, e la ragione che la ha pro-
» mulgata adora l' invincibile, ed infinita sua forza, ed au-
» torità, che essenzialmente la domina, e la governa » (p.
56). Perchè poi c' è di essa legge una affermazione sponta-
nea, onde la riflessa, e un sentimento della stessa natura,
si ha così quel *senso morale* che « governa tutta l'umanità »,
del quale nessun uomo va privo, perocchè nessun uomo,
come tale, va privo della ragione, che sarebbe un esser
privo del proprio suo essere ». Senza pertanto fermar-
ci, all' origine della necessità intrinseca di tutte le leggi,
e alla distinzione che di esse si fa in leggi e fisiche, e
morali, diciamo che la legge morale va definita dal nostro
filosofo: *una nozione razionale, che contiene ed esprime un
comando assoluto, che supremamente impone alla libertà u-
mana la conformità* (p. 59). E dato questo comando, se-
gue l' autore, si deve dare per « necessità chi comanda,
a chi si comanda, per chi si comanda, e ciò che si co-
» manda: chi comanda è Dio, principio supremo della mo-
» rale; l' atto di comandare è la stessa sua azione, dove
» consiste l' essenza radicale della legge; a chi si comanda
» è la libera volontà dell' uomo sopra cui cade il comando;
» per chi si comanda è la ragione umana, che soggettiva
» in sè l' azione, e ne forma una nozione direttrice, che
» colla sua radicale virtù appalesa, e promulga; ciò che si
» comanda è la conformità delle azioni umane colla legge.

» Mancando uno di questi elementi, il comando supremo
» non è più: questo adunque è il perno di tutta la mo-
» rale » (p. 59-60). Tutta la macchina poi che si aggira
sopra un tanto pernio, è la disciplina morale, la cui formola obbligatoria sarebbe: *opera in conformità all' intento dell' imperativo producente*; convertibile in questa brevissima: *fa il bene*; e in ordine colle tre formole: *opera in conformità alla tua natura*: *opera in conformità alla ragione; opera in conformità all' impulso dell' azione divina.*

Un largo studio offre il libro intorno all' uomo preso come soggetto morale, alle sue facoltà e ai suoi doveri sì generali come speciali; ma sovra tutto è stupenda la teoria del bene, e del male, tutta messa sull' ontologismo stesso che è nella teorica dell' imperativo producente e dirigente, siccome questa è in quella dell' atto creativo; e invero ti vedi innanzi un profondo maneggiatore delle dottrine, che ben sa all' uopo correggere, della scuola miceliana, quando l' autore dà ragione come il bene, e il male nell' essere divengano bene, e male nel fatto morale. Nel qual fatto nota saviamente il nostro filosofo, « l' atto della volontà non rende morale il bene, se esso
» non esprime la conformità del volere umano col divino,
» ed in ultima analisi il volere divino conforme a sè stesso.
» Imperocchè questo volere come imperativo producente
» vuole efficacemente l' uomo e la sua capacità; il segno
» di questo volere è l' esistenza dell' uomo già in fatto ;
» come imperativo dirigente, volendo la conformità del-
» l' operazione libera dell' uomo colla esigenza della sua
» natura, vuole la volontà dell' imperativo producente,
» che può tradursi in altri termini, Dio vuole nell' uomo

» il proprio volere, mediante il libero volere dello stesso » uomo » (p. 396). Dottrina che ricorda la miceliana della *volontà fisica*, che per la cognizione *sperimentale* si fa volontà *morale*: ma c' è data senza ombra di panteismo, e così corretta come l' abbiamo in questa proposizione altrove riferita del Fleres: *age convenienter attributis sapientiae, et bonitatis Dei* (1).

La dottrina dell' atto creativo ha in questo libro del nostro siciliano tante stupende spiegazioni, che mi pare in tal subbietto nessun altro libro poter vincere il paragone. Émanuele Kant toccò veramente a un *imperativo*, che dovesse essere fondamento della legge morale; ma il difetto di principii obiettivi fe' smarrire al filosofo alemanno la vera natura di questo imperativo, e la ragione fu trovata non poter esser legge a sè stessa, siccome ci ripetono con solenne sofisma i sistemi razionalisti. Nè il Gioberti nel suo libro del *Buono*, oltre il principio, ci volle dare le minute applicazioni di esso; contento alla storia che ne piglia il fatto, ed è di molto rilievo nel largo campo del sistema, che il torinese si era proposto. Il D' Acquisto solo seppe non solamente porre il saldo principio della disciplina morale, ma seguir questo in tutte le sue attinenze, e trovar come tutte le leggi non sieno che spiegamenti di unica legge, la quale per una parte è il tipo della natura degli esseri creati, per l' altra è legge e comando morale alle nature intelligenti e libere.

(1) Vedi nella Rivista *La Sicilia*, Anno II, n. 18. Palermo, novembre 1866, il nostro scritto intitolato: *Vincenzo Fleres.*

Se non che, il dovere si riscontra col diritto, e come esso è posto nell'uomo dall'imperativo, che per la ragion morale si converte in legge, così il diritto esce dalla natura stessa umana « e si dirige allo scopo della stessa natura »; porgendo alla conoscenza il fatto reale, e primitivo, le sue leggi, il suo svolgimento, i suoi fini, le sue speciali forme, onde è proprio la materia e l'ordinamento della scienza del diritto naturale, e del diritto positivo. La persona intanto o il soggetto del diritto porta in sè *elementi essenziali*, che dànno la sua natura; e questi elementi sono dal nostro filosofo distinti in *elemento corporeo*, *elemento intelligente*, ed *elemento volitivo*; tutti e tre connessi sostanzialmente nell'unità della persona umana, sì che in questa connessione si ha il tipo del subbietto giuridico, e la ragione della perfettibilità sua, a cui il diritto è legge essenziale ». Nella tipicità della natura u» mana esiste la capacità del perfezionamento, il quale è » lo scopo, che deve effettuare la libera attività, cioè il » diritto che si sviluppa, e nasce dalla stessa tipicità» (p.77). Il diritto così è la vita della persona umana, l'attività che » tende a conservare, a sviluppare, ed a perfezionare la » natura umana » (p. 82). E da ciò, che essendo il diritto » la virtù dell'attività personale, la quale per esso si ri» piega di continuo sopra di sè, si sviluppa, e si possiede, » perciò stesso il diritto è facoltà di pretendere tutto ciò » che è necessiario al di lei sviluppo progressivo ed alla » di lei perfezione ». (p. 84). Onde, fra gli estremi che dà la ragione ontologica, cioè la natura dell'uomo, e il suo scopo, sta in mezzo questa virtù dell'attività intelligente che è appunto il diritto, il quale, dice il Nostro, « in ultima analisi si risolve nella stessa natura » (p. 85).

La definizione poi conveniente a questa dottrina si è di essere il diritto *la virtù radicale e vivente dell'attività personale dell'uomo, per la quale questa si ripiega di continuo e necessariamente sovra sè stessa, si sviluppa, e si possiede* (p. 88). Tantochè vengono da questa definizione come cosa necessaria le *proprietà*, gli *attributi*, e i *caratteri del diritto naturale*, la sua *capacità*, e la sua *latitudine*, il suo *scopo*, e la sua *sanzione;* ed esce da essa infine l'*ideale perfetto dell'umana società*, che è per l'appunto opera della compiuta effettuazione del diritto, o della *tipicità dell'umana natura*. Conciossiachè, « il diritto non crea la na- » tura umana, non crea neppure i mezzi esteriori; ma co- » me direttamente sorge dalla natura, direttamente tende » alla stessa natura, come a suo termine, che per l'uso » de' mezzi dell' esercizio delle facoltà rende sempre » più perfetta: e come esso congiunge a sè tutti i mezzi » necessari allo scopo ultimo, imprime ad essi la sua pro- » pria dirittura, e li usa a norma dell'impero di quella » legge suprema di conformità, dalla quale è esso stesso » penetrato, e della quale porta l'impronta nella sua at- » tuazione » (p. 124). Infine, siccome organo di sviluppo del diritto naturale è la società (cap. 17), così quantunque il diritto nella sua essenza e virtù sia *unico*, ed *identico*, esso rappresenta la forza, e la distinzione de' diversi *poteri* della natura umana; e da ciò le diverse forme del diritto quanti i poteri essenziali, che costituiscono l'uomo, la cui natura sempre di un tipo porta intanto in tutti gli individui sotto le forme diverse la stessa parità di diritti, La quale eguaglianza di diritto, e non di fatto, non conduce poi l'autore rispetto al diritto alla proprietà nelle

false teoriche del comunismo e del socialismo: che anzi queste son combattute validamente, fondando il diritto alla proprietà nella natura stessa dell'uomo, e nello scopo suo, ma ritenendo la proprietà di diritto (detta *giuridica* per distinzione della *intellettuale*, *e morale*), circoscritta ne' limiti, e nelle condizioni, e negli atti, onde la capacità indefinita del diritto trova la mutua relazione de' diritti e dei doveri delle persone che pongono la proprietà di fatto, e tutta la contingenza delle cose che segue ad essa, e accompagna lo svolgimento stesso del diritto. Per ultimo, come la proprietà di diritto suppone il diritto di proprietà, nè questo è opera della legge positiva, o della occupazione, o del fatto, o del lavoro, bensì della virtù stessa della natura umana; così avviene del contratto, di guisa che « il diritto ne costituisce l'essenza, gli atti » della volontà gli dànno la direzione, ed il consenso gli » dà la forma. Il processo fisiologico di tutti questi atti » dà la ragione della giuridicità del contratto » (p. 292).

Ma, intorno alla natura del diritto di proprietà lasciò il d'Acquisto un *Saggio* apposta, di cui non possiamo passarci, stante la sua importanza.

Fra tante discettazioni sopra il diritto alla proprietà, campo ai nostri giorni de' combattimenti delle sette sociali, il nostro filosofo ingegnossi con questo *Saggio sulla proprietà* dar saldissimo fondamento al combattuto diritto. Senza dire che non fa argomento di suo discorso le ragioni di quelle scuole che danno all'uomo questo diritto per dati storici o legislativi, l'Autore cerca, conformemente alla sua teorica del diritto in sè stesso, questo diritto di proprietà nella natura umana, e il definisce: « la forza pri-

» migenia efficace, ed appropriatrice dell' attività intelli-
» gente umana col rapporto generale a tutto ciò che è
» mezzo necessario di sviluppo e perfezionamento della
» natura umana » (p. 7). E piglia ad esame gli *elementi* onde sorge questa forza, che è *diritto*; e trova essere questi gli elementi stessi che fanno l'uomo, cioè, il potere intellettivo, il volitivo, e il corporeo, uniti e composti ad unità di essere e di persona dalla capacità di sviluppo e di perfezionamento, che è la vita medesima della forza o dell'essere, e vita universale della creazione. Ma, il principio o la genesi del diritto di proprietà veramente è dall' attività intelligente, che piglia essere di anima umana nel corpo, il quale ella penetra ed investe pertutto, unisce a sè, si appropria, informa e fa vivere della sua vita, sì che il fa, in una parola, *di sua proprietà*. E con esso si estende a tutte le condizioni esteriori e materiali di suo sviluppo; nella somma delle quali taluni scrittori, specialmente alemanni, han posta la sostanza dello stesso diritto. Questo svolgimento, e progresso di fatti psicologici, sono dall'Autore esposti con tanto acume di sapienza filosofica, e con siffatta franchezza, che pare che narri cose vedute, e presenti come in specchio alla sua mente. Però, una cotal genesi, che esce dalla essenza tipica dell'uomo, dà di conseguenza al diritto la legittimità; cosicchè dal diritto di proprietà si va alla proprietà giuridica, che è l'atto della potenza, il compimento della capacità, lo sviluppo, per lo mezzo delle condizioni, de' poteri umani. Onde, il diritto non si resta alla sola sua genesi, ma appare fuori nell'atto; stante l'uomo non essere solamente una potenza, ma portare con sè l'effettuazione

di poteri reali con attinenze e qualità che fanno l'individuo e la specie legati all'armonia degli esseri, senza la quale sarebber fuori di loro fine, e condizione. In quest' armonia, e totalità di esseri, tutto ciò che è « atto a servire di mezzo di sviluppo e di perfezionamento dell'uomo » fa la *proprietà* obbiettiva, su cui si spiega il diritto, o piglia forma la potenza, facendo di essa la proprietà giuridica, che s'appartiene all' uomo. La quale poi non potrà essere indefinita secondo predica il comunismo, o solamente negativa si come insegnano i socialisti ; ma è uopo che, essendo finite e ristrette da' diritti mutui le cose che il diritto si appropria, essa non sia se non determinata, e individuale; e dian ragione di questa limitazione l'intensità, e l'estensione diversa, che piglia esso diritto, rispondente nella sua attuazione « ai gradi di esi» genza, di sviluppo e di perfezione, in cui trovasi la na» tura, ed ai bisogni che in proporzione si suscitano nelle » diverse persone » (p. 73). E così va posta e dimostrata secondo il Nostro la genesi del diritto e la sua leggittimità giuridica in ogni persona.

Ora questi principii esposti dal D'Acquisto paiono poter essere il fondamento di quelle linee che in schizzo tirò il Gioberti sovra questo diritto di proprietà. Non accordandosi col Fichte a derivare il diritto di proprietà dalla trasformazione, reputò meglio derivarlo dalla creazione. « Esso è, ci dice il Gioberti, un effetto dell' atto concreativo che si appropria l' oggetto, rifacendolo e quasi ricreandolo, cioè imprimendogli la forma della propria mente, e improntando in esso le proprie idee. Proprietà importa appropriazione, e questa assimilazione ». Poi, soggiunge

lo stesso filosofo, niuno veramente non possiede se non sè medesimo: « possesso infatti è autonomia, e medesimezza, e per possedere una cosa bisogna immedesimarsela, bisogna omogeneizzare l' eterogenio ». Nè sono altrimenti che gradi di questa immedesimazione, l' occupazione, la trasformazione, e la produzione (1). Nel che il torinese si accorda con le dottrine fondamentali del Nostro intorno al primo sviluppo del diritto nel possesso, che piglia l' attività intelligente di sè medesima, e di tutto l' uomo; ed è questo ravvicinamento di alta lode al D' Acquisto che scriveva il detto Saggio, e il mandava fuori, prima che fossero già pubblicati que' pochi accenni del filosofo subalpino. Ma è da avvertire, che il Gioberti guardò il diritto più nell' atto che nel potere, e il D' Acquisto si tenne anzi a questo che a quello, lasciando a desiderare le ragioni speciali del diritto individuale, e di quella proprietà contro cui vanno direttamente le armi del socialismo, che la combatte come furto. Chè, il socialismo parte dal fatto della proprietà di occupazione; ma de' tre fatti della proprietà giuridica ben pose il Gioberti che l' occupazione sia piuttosto una proprietà *potenziale* che *reale*: stantechè, l' atto più intrinseco al potere, o alla virtù è la produzione; e però il più nobile fatto della proprietà sono il concetto, la scienza, la parola, e poi l' arte, e ultimo il possesso della cosa materiale per la occupazione. La persona per la virtù intrinseca de' suoi poteri ha il diritto di proprietà, e per l' atto della virtù ha la proprietà di diritto: ma questa non è mai obbiettivamente

(1) *Protologia*, vol. II, saggio IV, *Società*, Torino, 1657.

indefinita, bensì è di sua natura determinata, e concreta. Se la persona collettiva è ben capace di possedere, essa intanto non possiede che per l'unità morale, la cui virtù si compie nella data proprietà, che è l'atto, più o meno esteso, ma sempre definito, e condizionato ad essa persona. Lo stato, o la società umana, sciolta delle istituzioni civili (secondo gl' intendimenti sia de' comunisti, sia de' socialisti) non hanno occupazione, nè immedesimazione della proprietà, se non per lo individuo, e il loro diritto piglia forma individua, concreta, come da singolare persona. Alla proprietà collettiva precede la proprietà individuale; e negata questa, perocchè si nega l'atto alla virtù, o l'integrità al potere, è uopo che si neghi pure quella. Che il diritto alla proprietà sia di tutti, e la persona umana il porti con sè, nessuno v'ha che il neghi, ma il torto delle sette sociali è in questo, che disconoscono che l'atto del potere sta alle ragioni, non della occupazione, si bene della trasformazione e della produzione, che sono pertinenza singolare dell' individuo. Poi, a questa individualità dell'atto che fa la proprietà individuale, si congiungono la tradizione, e i diritti solidari; fonti di diritto sociale e conseguenza di questo diritto naturale. La importante questione sulla divisione degli averi, che ha portato ai nostri tempi i sogni speciosi di sconvolte menti, forse generose ma soverchiamente fantastiche, e ignoranti della natura umana, nessun' altra teorica di diritto potrà risolvere che quella data dal Vangelo. Il diritto della proprietà individuale è consacrato dall' autorità della legge divina; e il dovere nel proprietario di soccorrere l'indigente, e sollevare colle sue facoltà il misero, è fatto dovere religioso

o carità che è fondata nell' amore di Dio, sostegno di quello del prossimo, e speranza di retribuzione eterna con misura centuplicata. La mendicità, che la scienza economica ha chiamato *pauperismo*, è venuta su tantosto la carità evangelica si ridusse a tassa di poveri, e l' egoismo d' altro lato invase tutto con le teoriche dell' utile. Ma appunto sovra queste teoriche materialiste ha messo piede il socialismo; e, tolta via la risoluzione data dal Vangelo e sostenuta nella carità, nessuno può dar torto alle sue terribili ragioni. Se tutta la felicità dell' uomo dee essere sulla terra, il povero ha pienissimo diritto di godere degli agi e de' beni del ricco, perchè consegnisca il fine di sua natura. La sola beatitudine, o retribuzione promessa nell' altra vita può guardare il diritto del ricco in faccia del povero; e il solo soccorso, o la possibile e vera distribuzione della ricchezza al povero, è nella legge della carità evangelica data al ricco.

Se non che, andrebbero troppo per le lunghe, queste ragioni, e basta sul proposito del *Saggio* del nostro filosofo avere notate le convenienze della sua teorica con gli accenni del Gioberti, e con la necessità della proprietà individuale, che è il concreto della proprietà giuridica.

Intanto, in questa occorrenza di stringere più forte la difesa de' principii morali, e sociali, a petto degli errori venuti dal panteismo alemanno, che intese tosto alle sue applicazioni civili e sociali, il nostro filosofo vide la necessità dell' autorità e della legge, e scrisse sul proposito e diè fuori il suo *Saggio sulla necessità dell' autorità e della legge* (1). Nel quale Saggio, sia l' uomo in stato di

(1) La prima edizione del 1850 portava questo titolo, il quale

natura come individuo, sia in quello di civil comunanza come essere sociale, sia nello stato religioso come credente, è dato a vedere che in tutte queste condizioni « avvi per l'uomo un' autorità ed una legge ministeriale »: le quali poi sono « la ragione e la libertà per l' uomo individuo; l' autorità » sociale e la legge civile per l' uomo sociale; l' autorità » e la legge ecclesiastica per l' uomo credente ». E sopra questo disegno l' Autore piglia ad esame la natura, le facoltà, ed il fine che ha l' uomo; trova che queste sono così disposte, che non possono far senza dell' autorità e della legge, se non sviando l'uomo dalla sua natura, e da'fini suoi: tantochè riduce tutti gli errori che possono oppugnare l'autorità e la legge, nel loro senso metafisico, al difetto di conoscenza o alla negazione della natura, delle facoltà, e del fine che ha l' uomo. Nel quale giudizio, l'esame dell' errore che piglia l' intelletto umano quando confonde quel che dovrebbe disgiungere nella conoscenza di sè, del mondo e di Dio, porta l' autore a cercare onde venga il panteismo, sia subbiettivo sia obbiettivo; e le sue indagini ti fanno vedere quanto profondamente sappia filosofare il nostro siciliano. Invero, non può in miglior modo essere considerata la creazione come appare nell' *io*, la cui percezione spontanea e necessaria intuisce *sè stesso*, e *la causa in sè*, e la volontaria e libera *riflette ed analizza* quella prima, ossia la dimostra; trovando nell' *io* l' azione, ed in questa la virtù che « crea, contiene, ed abbraccia in sè

nella seconda fu mutato così: *Sulla necessità dell' autorità e della legge, opera di mons. F. Benedetto D'Acquisto arcivescovo di Monreale.* Palermo, Lao, 1861.

» il doppio termine di cui ella è il legame necessario, » cioè l'essere che è creato e l'assoluto che crea » (p. 14). Pertanto, procede il nostro filosofo all'esame delle qualità della cognizione umana; e, distinguendola sì in *spontanea* e *riflessa*, come in *reale*, *sostanziale* e *fenomenale*, trova la prima qualità, presa come *soggettiva*, essenziale all'intelligenza finita; e vede l'errore del panteismo uscire dallo scambiare la cognizione reale soggettiva colla oggettiva, che è della sola intelligenza infinita; di modo che « l'in» telligenza identifica con sè l'essere, e credendosi lo » stesso essere identifica con esso la sua cognizione reale ». Così, « immedesimando ciò che è sostanzialmente di» stinto, sparisce la distinzione; e sparendo la distinzione, » giudica essere la stessa cosa la intelligenza che intende, » e l'essere inteso; ed ecco ove consiste l'errore capi» tale », cioè il panteismo. Il quale errore ha per conseguenza logica il cacciar via ogni autorità e legge; chè l'*io* in siffatto caso « si crede suprema autorità e giudice infallibile della verità »: e basta tanto errore, nato dalla ignoranza della vera essenza della cognizione umana, a « precipitare la filosofia in un abisso di errori ».

Ma, l'autorità e la legge si hanno per fermo dentro la stessa natura umana, nè da queste può fuggire, finchè sia tale: l'autorità e la legge ministeriale han la ragione nell'autorità e legge suprema, che è Dio. « L'autorità e la » legge, dice l'Autore, nella sostanza sono la potestà del» l'essere assoluto »; la quale se va riferita allo stesso assoluto è *autorità*, perchè significa « il supremo suo dominio »: se poi si riferisce all'essere relativo « è comando » attuale, cioè legge, perchè stringe moralmente il potere

» dello stesso essere dipendente; e nell' autorità si cono-
» sce il potere assoluto di dar legge, e nella legge il su-
premo diritto dell' autorità legislatrice ». La quale auto-
rità, come suprema, fa partecipi della sua virtù, per
quanto può esser conceduto a cosa creata e finita, « di-
» verse persone secondo la loro rispettiva missione ed
» officio; e costituisce in esse altrettante autorità, le
» quali considerate nella specialità della loro natura e
» funzione, sono assolute ed inviolabili; poichè se si sup-
» ponesse dipendenza, e se potessero violarsi, finirebbero
» di essere autorità ». Da ciò, e per la natura della co-
gnizione umana, e per la potestà della virtù assoluta, da
cui l' autorità e la legge pigliano natura medesima, il
nostro filosofo va dall' autorità e legge morale e civile
alla autorità e legge religiosa; e la rivelazione e la Chiesa,
la grazia e la libertà umana, e infine l' incarnazione del
Verbo divino e la glorificazione della creatura, mettono
già il domma teologico a culmine della piramide scien-
tifica, le cui fondamenta si levano sul Principio sommo
ed assoluto, che è ora creatore, ora legislatore ed ora pre-
miatore; si che l' autorità assoluta è sostegno, la legge
mezzo, e il fine compimento della creazione. Io credo di
assai rilievo questa operetta del D' Acquisto, nella quale
non solo si hanno i più sodi e i soli veri principii della
filosofia morale e sociale; ma ci è combattuto per argo-
menti filosofici quel dispetto che portano taluni alla fede
e alla Chiesa, quando già la rivelazione da una parte dà
compimento alla conoscenza umana, e il magisterio au-
torevole della Chiesa d' altra parte risponde alla natura
dell' uomo; la quale senza l' autorità si perde in sogni e

smette a poco andare le verità stesse che può tenere nell' ordine razionale, siccome si è visto in tutti i tempi. Non saprei dire che mostruosa accozzaglia di errori porgerebbe quella che si dice sapienza umana, senza il magistero tradizionale e conservativo di quel corpo che è stato prima e dopo di G. Cristo autorità sacra, e si è chiamato chiesa patriarcale, ebrea, cattolica. E guai ai popoli, ove si crede essere spauracchio creato dall' ignoranza questo nome di *autorità*, di *legge*, di *fede*, di *Dio!* L'autorità della verità sarà presa dall' errore; le passioni e l'utile materiale sederanno al posto delle credenze religiose; e invece della Chiesa si vedranno le sette tenere il luogo del ministerio divino.

Primachè il nostro filosofo avesse scritto il *Sistema della Scienza Universale*, in cui ha una parte speciale la filosofia de' dommi rivelati, aveva già scritto di teologia in una *Introduzione al Trattato della verità della religione cristiana* pubblicata nel *Gerofilo Siciliano* del 1846; e poi nel 1861 dava fuori in un periodico religioso e civile, voglio dire nella *Religione e Patria*, e a parte in libretto, il *Ragionamento della resurrezione de' corpi*, al quale tenner dietro dopo un anno i *Trattati di teologia dommatica*. L'argomento razionale della resurrezione dei corpi sta tutto pel nostro filosofo e teologo nella possibilità che il corpo *materiale* possa mutarsi in corpo *spirituale*, sì che nella resurrezione non si vedrà appunto che questo mutamento (1).

(1) « *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* ». Div. Pauli, 1ª *Corinth.*, v. 15.

Ripigliando così la sua teorica de' *principii metafisici*, posti dalla connessione tra il prodotto della Forza e il concetto della Sapienza divina; e, benchè elementi della materia e del corpo, immateriali e non composti, nel mentre pur sono « centri di forza positiva precisati da' concetti » (onde la realtà, la individualità, la estensione, e la percettibilità delle cose sensibili); trova che la loro sintesi, la quale è materia e corpo a ragione de' limiti interposti, può bene ridursi, rimossi altra fiata i limiti, alla unità originaria del prodotto della Forza, o de' concetti della Sapienza, e di questo modo finire la materia e il corpo col mancamento della estensione. Ma, se il corpo organico che ha a suo centro un principio attivo e intelligente, il quale unifica in sè per suo atto comprensivo, e riassume in uno tutta la intelligibilità de' principii e la loro armonia, già avvivata e sentita tanto da dirsi corpo vivente e animato, può bene disciogliersi, siccome tutti gli altri corpi; c'è intanto coll' io umano che ha trovata la sua personalità nell' armonia sentita e intesa del corpo organico animale, un cotal corpo spirituale, che è la sintesi intesa dell'armonia dei principii. E questo sarà sempre come corpo, quantunque non animale; stantechè la detta sintesi spirituale « non risulta da un solo atto semplice, ma da una infinità di atti determinati e provocati da' principii » (p. 14); ed è poi spirituale, perchè questi atti « sono sussistenti ed immedesimati nell' unità dell'atto intelligente, semplicissimo nella sua essenza »; di guisa che in esso atto intelligente non entra la materialità dei principii, ma la loro intelligibilità, per la ragion che nell' unità e semplicità dell' atto, non entrano punto i limiti

reali. Intanto, « questo corpo spirituale non ha realtà fuori dello spirito » (p. 15); però accompagna le anime che per la morte lasciano il corpo animale. Ora, poichè l'armonia de' principii componenti il corpo materiale « determina gli atti dello spirito e la loro armonia »; sì che durante la vita nel corpo materiale sono stati « connessi i principii » reali cogli atti da essi principii determinati nello spiri- » to, i quali atti restano e si consumano nello stesso spi- » rito; per effetto di questa antecedente connessione i » principii reali un'altra volta si riconnettono cogli stessi » atti, e per essi collo spirito, e risulta di nuovo la per- » sona umana; con questa differenza però che mentre » l'uomo apparteneva al mondo materiale e corporeo, i li- » miti interposti fra i principii componenti il corpo erano » reali, nella seconda ricongiunzione però i limiti sono » mentali ed insieme intenzionali, cioè come quelli che » esistono fra gli atti dello spirito e fra i concetti; quindi » tolti i limiti materiali, e restando i mentali e gl'inten- » zionali, il corpo resta corpo, ma diviene spirituale » (p. 15).

Onde, in quanto esso mantiene la *sintesi intenzionale* de' concetti, riuniti per l' unità del prodotto della forza sostanzialmente con lo spirito umano, che dalla detta armonia ebbe la sua personalità, non è sempre che corpo, quantunque divenuto spirituale; e se manca de'limiti reali, non è manchevole de' principii e de'limiti mentali permanenti negli atti dello spirito in stato di persona spirituale. Conciossiachè, nella teorica del Nostro, i limiti tra' principii reali che danno la composizione e l'armonia de' corpi, possono distinguersi in *reali*, *intenzionali*, e

*mentali.* « Sono *reali* quelli, che si interpongono fra i prin-
» cipii realmente esistenti, e si dicono reali non perchè
» in sè stessi abbiano realtà, ma perchè si trovano tra i prin-
» cipii reali, i quali come per la loro realtà terminano il
» limite, così il limite termina e circoscrive il principio
» reale: sono *intenzionali* quelli, che non coesistono tra i
» principii reali, ma fra i puri concetti e la idealità; questi
» limiti hanno esistenza come l'hanno i concetti talchè l'e-
» sistenza de'concetti dà esistenza ai limiti frapposti: i limiti
» *mentali* sono quelli, che coesistono fra gli atti dello spirito;
» siano in esempio i limiti che distinguono gli atti sem-
» plici dello spirito determinati in esso dalla percezione
» degli elementi reali, che realmente lo modificano. Que-
» sti limiti interposti fra gli atti, e cogli atti, formano
» nello spirito le immagini, le quali sono una specie di
» estensione spirituale » (p. 17). Pertanto, nella resurre-
zione, stantechè que'principii reali, i quali componevano
il corpo umano in quello stato determinato di loro armo-
nia che chiuse la vita, ripiglieranno altra volta la stessa
armonia, e « si congiungeranno sostanzialmente cogli atti
» dello spirito che furono allora determinati dagli stessi
» principii e dalla loro armonia; e come l' unione de'prin-
» cipii cogli atti da essi determinati sarà sostanziale, così
» i principii reali avranno gli stessi limiti che ebbero
» gli atti e quei che hanno i concetti, cioè i limiti inten-
» zionali; la forza de' principii anch'essa sostanzialmente
» si unirà all'anima, avrà la stessa unità e semplicità dello
» spirito a cui sostanzialmente resta unita, rimanendo in
» esso le sole tracce de' limiti ch'ebbe nello stato della
» forza corporea; e così il corpo reale perdendo la esten-

» sione materiale e la impenetrabilità, per la carenza dei
» limiti reali acquisterà il carattere della spiritualità, senza
» lasciare di essere nella sua sostanzialità vero corpo: *oportet*
» *enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale*
» *hoc induere immortalitatem* » (I *Corint.* 15).

Quando S. Paolo, accennò della resurrezione dei morti innanzi all'Areopago, ne fecero que' giudici tanta maraviglia che non ne vollero sapere avanti, e gli dissero che di quella resurrezione avrebberlo udito a parlare un altra volta. E questo era segno, addimostrato con greca urbanità, che quella dottrina tenevano come sogno del dottore ebreo. Ma, i platonici doveano sapere che il loro maestro aveva presentita in qualche parte la dottrina della Buona Novella; sì che Sant' Agostino quattro secoli dopo rinfacciava i platonici de' suoi tempi di non logica incredulità rispetto a questo dogma del cristianesimo (1). Il quale dogma, da San Paolo agli ultimi dottori della scolastica e ai teologi de' tempi moderni, è stato sempre uno de' più gravi e difficili argomenti dell'apologetica e della scienza teologica. I padri apostolici, San Giustino, Santo Efrem, Atenagora, Tertulliano, come poi San Gregorio Nisseno, San Zenone, S. Giacomo di Nisiba, ne scrissero libri apposta; nè poco si trattennero sopra questo dogma cristiano nelle loro apologie o nelle polemiche contro gli eretici, Origene, Clemente Alessandrino, Sant' Ireneo, S. Agostino, sino ai due massimi dottori del medioevo, San Tommaso e San Bonaventura. Onde, il nostro filosofo e teologo non fece, che raccogliere nella sua teorica le

(1) *De Civit. Dei,* Lib. XXII, e Lib. XIII, c. 23.

dottrine de' maestri cristiani, illustrando il dogma coi principii del suo sistema filosofico; e tenendosi sempre fermo alla identità de' corpi da risorgere e alla loro trasformazione in spiritoali; nel che vanno tutti di accordo padri, dottori, e teologi cattolici (1).

Si è veduto poi come il nostro filosofo si sia allontanato dalla teorica fondamentale del Miceli, ponendo la novità non nella forza producente, ma nel prodotto suo; e così in questo ragionamento della resurrezione de' corpi è mantenuta la stessa distanza fra le due dottrine del caposcuola monrealese del secolo XVIII, e dell' illustre suo concittadino del secolo XIX. Nel Miceli non essendo i corpi altro che termini estrinseci della Forza unica agente in perpetua novità, essa Forza può bene riprendere gli antichi termini, e se ne ha il corpo di prima: « la forza in in» dividuo è l' istessa, li stessi li termini, quindi l' istesso » il corpo » (2). E ciò senza attendere che se la Forza è Forza agente in continua novità, questa continua novità, esclude il ritorno degli antichi termini, i quali repugnerebbero alla continua novità di essa Forza; nè poi senza il ritorno degli antichi termini ci sarebbe punto la resurrezione de' corpi. O la novità non sarebbe più novità; o se novità, il termine nuovo non sarebbe più quello stesso che compone già il dato corpo; e però non si avrebbe risurrezione, ma comparsa di nuovi modi della Forza, che sarebbero nuovi termini e nuovi corpi. Nel

(1) Vedi KLEE, *Storia de' dogmi*, Cap. VII, *Della resurrezione*.

(2) Vedi il MICELI, o l'*Apologia del sistema* ec. *Saggio storico di* V. MICELI, pag. 129.

Nostro per l'appunto, la risurrezione è un ritorno dei principii primi, che sono non la Forza, ma il prodotto della Forza, alla loro armonia cogli atti dello spirito già persona umana; e perocchè i limiti intenzionali, onde la connessione, sono gli stessi, lo stesso è il corpo che si ricompone, e si ferma per la carenza de' limiti reali in corpo non più animale, ma spirituale.

Ti riesce poi il nostro filosofo assai ammirevole quando entrando nella *Teologia dommatica* va colla ragione a penetrare per quanto si può nei dogmi della rivelazione, tirandone fuori quella scienza che è *l'ossequio razionabile* della fede, e la filosofia come può dirsi della rivelazione (1). La cognizione *reale* che è, secondo il Miceli e il Nostro, della sapienza divina, viene in aiuto alla cognizione *fenomenica* o *sperimentale* e *intellettuale*, propria dell' uomo, e per la quale si attinge il *fenomeno* e il sostegno del fenomeno che è la *sostanza*; e così la mente umana, in forza dell' intimo collegamento tra il Creatore e la creatura, è fatta partecipe di essa cognizione, ovvero del lume reale, che eleva la ragione, la quale di questo modo e per essa rivelazione o comunicazione, « partecipa dell' ordine naturale e del sovrannaturale, e congiunge in sè la teologia e la filosofia » (*Introd.*, p. 21). Come la vita presente è preparazione alla vita futura, la vita fenomenica alla vita reale, l' ordine naturale al sovrannaturale; così la cognizione fenomenica e intellettuale può essere

(1) Vedi il nostro libro *Sulla Riforma cattolica della Chiesa, e sulla Filosofia della rivelazione di* V. Gioberti, *Lettere*. Palermo, 1859.

innalzata alla reale, ove si dà la comunicazione di questa alla ragione, e n'esce l'atto misto di divino e di umano, di naturale e di sovrannaturale, di scienza e di fede. La rivelazione adunque è partecipazione della mente umana alla sapienza divina, e però partecipazione di cognizione *reale* e perfettissima ed infallibile; onde l'autorità della rivelazione e la sommissione della fede, l'unità della credenza e l'unità de' credenti, ossia la Chiesa. La ragione che riceve il dogma rivelato, lo deve adorare: ma la fede cerca l'intelletto, secondo Sant' Anselmo; « talchè, » la ragione che conosce per rivelazione il dogma e lo » adora, colla sua forza lo svolge e lo chiarisce agli occhi » suoi propri e ne dissipa le difficoltà e i dubbi: e così il » dogma ha la doppia certezza, quella cioè che nasce dall'au- » torità assoluta di Dio, e quella che viene dal retto eserci- » zio della ragione illuminata dalla fede; così si allarga la » capacità della intelligenza in un orizzonte d'immensa e » pura luce, la sublima e la trasporta dal regno ristretto e » confuso del fenomeno al regno immenso e luminoso della » realità » (*introd.* p. 28). Pertanto, i *Trattati di Teologia* del D' Acquisto sono dommatici e razionali: la parte dommatica fa di tesi alla razionale; la fede precede la scienza, ma la scienza ritorna alla fede; e se poco o nulla c'è di nuovo nella posizione della tesi, molta novità è data al leggitore nello svolgimento razionale, massime per quello che riguarda il dogma di *Dio uno e dei suoi divini attributi*; stupendo trattato che ricorda insieme con l'altro *della creazione*, i più originali, ed alti paragrafi del Sistema della scienza universale. E bello è come, trattando della Trinità ad imitazione di Sant' Agostino, contrafatta

dal Lamennais e guasta più che d' altri dall' Hegel (1), fa appunto venire da essa Trinità divina tutto quello che vi ha nella creatura; onde « lo stesso bello trae sua o- » rigine e radicale origine dalla Trinità nell' unità, talchè » senza la Trinità nell' unità il bello non sarebbe possibile ». E qui è ripetuta la dottrina che viene innanzi sovra le altre in ogni libro del nostro filosofo, cioè, che la creatura è forza, idealità e connessione sostanziale dell'idealità con la forza; sì che tutti gli esseri per la intelligibilità si toccano, e per la forza fra loro comunicano. La quale dottrina, se corregge da un lato la monadologia del Leibnizio e la ontologia del Miceli, ha il merito dall' altro di avere prevenuta la *metessi* della Protologia del Gioberti (2), sin dal Sistema della scienza universale;

(1) Vedi i nostri *Principii di Filosofia prima*, Vol. II, Lez. IV. Palermo, 1863.

(2) « Io chiamerei la metessi *relazione sostanziale degli esseri creati*, come i peripatetici chiamavano forme sostanziali le essenze delle cose. La mia definizione esprime: 1° l'unità della metessi; 2° il modo con cui la sua realtà ci si manifesta, versante nelle relazioni degli esseri; 3° la concretezza di tale unità metessica analoga a quella delle potenze moltiplici.... Si potria anche chiamare relazione *soprasostanziale* per indicare che l' entità metessica è più fondamentale delle sostanze. L'universo mimetico è un tutto, un aggregato di sostanze distinte e connesse da semplici relazioni astratte e che come tali non si trovano realmente negli esseri di fuori, ma solo nella nostra mente e nella divina; perchè la relazione come tale non è nè può essere che nel pensiero. Tuttavia siamo certi che tali relazioni sussistono realmente nelle cose stesse e che quindi l'universo è uno in sè stesso; che non è

se pur non si voglia annunziata sin dal 1837, quando il Nostro già preveniva la *formola ideale* della Introduzione allo studio della filosofia nel Saggio sulla legge del commercio tra l'anima e il corpo dell'uomo.

Sarei lungo a discorrere dietro all' autore su' Trattati come vanno disposti nel libro; e mi tengo a dire che il D' Acquisto ragiona sul dogma sempre cattolicamente, e nondimeno spesso ardito ed originale; e trova l'azione creatrice inseparabile dall'essere dell' uomo, si che opera nell'uomo e con l'uomo, onde l'atto creante ritorna a sè stesso. Dio è il principio e il fine; e l'uomo aderisce all'azione divina per la natura sua morale, i cui atti son proprio posti da lui. Tanta vigorosa speculazione, che direi la metafisica de' dogmi rivelati, è il pregio principale di questo libro del nostro Arcivescovo; il quale libro pare a prima giunta

un semplice tutto e aggregato (l'unità del quale intrinseca) ma una vera unità. Il negare l'obbiettività cosmica delle relazioni e l'unità intrinseca del Cosmo è idealismo parziale che logicamente conduce all' universale e ripugna al retto senso. Ma perchè ripugna al retto senso? Perchè lo spirito nostro oltre la percezione della mimesi ha anco quella della metessi. Ora l'universo metessico è una unità versante in una relazione universale e concreta che è la base e il principio delle sostanze e relazioni particolari. Tal relazione una e universale è sostanziale e soprasostanziale. È sostanziale, perchè concreta come sostanza. È soprasostanziale, perchè è il fondamento concreto di esse sostanze e delle attinenze loro (*Protologia*, Vol. II. *Saggio* IV, p. 83-84. Torino, 1857) ». Non c'è in questa metessi giobertiana altro più che l'*unità* del prodotto della Forza infinita, la quale pe' concetti della Sapienza è fatta *moltiplicità* di esseri.

da poco; stando alla sola parte dommatica; ma entrato il lettore nella parte razionale, non trova più la scolastica di tanti altri trattati teologici, bensì trova il filosofo dei nostri tempi, comecchè in veste un po' incolta e senza gli amminicoli dell' erudizione che fa per lo più l'addobbo vistoso de' libri moderni. Nulla trovi di storia, di filologia comparata, di archeologia, di geologia, di astronomia e fisica, senza cui pare oggi non potere stare l'insegnamento teologico, il quale ha pure la sua parte progressiva, ed è questa delle attinenze de' dogmi con le scienze, con la storia, con la civile società. La teologia, è immutabile nel dogma, ma progressiva ne' suoi svolgimenti, e dee camminare nello stesso modo come nelle cognizioni relative la mente umana non si ferma, ma sempre progrede: nè la teologia, nè il clero cui appartiene l'insegnamento dommatico, debbono solamente afferrarsi al passato; tenersi al passato guardando all'avvenire è la via d'ogni cosa creata, dell'uomo, della scienza, quando c'è appunto vita non morte.

Il libro adunque del Nostro sarebbe la sola metafisica della rivelazione per quel che c'è di razionale o di scientifico (e ben inteso non mai nel senso del così detto razionalismo teologico, uscito dal protestantesimo e finito oggi alla negazione del sovrannaturale e del sovrintelligibile, cioè del miracolo e del mistero); e solo manca il corredo delle scienze secondarie a far compiuti questi Trattati di teologia dommatica. Chi ha veduto il Duomo di Monreale dal di fuori non avrà argomentato mai quel che c'è di dentro; la stupenda architettura, que' mosaici, e quell'oro, che fanno del tempio monrealese una delle più meravi-

gliose cattedrali del medio evo. Ma, a quel magnifico duomo di re Guglielmo manca l' apparenza di fuori, l'esteriore sa di rustico, d'imperfetto; domanda la mano di architetti e di artefici che rendano conveniente prospetto alla cattedrale di marmi e d'oro. Tale si presenta questo libro di monsignor D'Acquisto; l'arcivescovo riflette la sua cattedrale.

L'andamento stesso de' Trattati teologici segue il *Trattato de' sagramenti della legge evangelica*, siccome disposto a far compimento ai primi; ed io non mi trattengo, di esso Trattato, sì perchè inedito, e sì perchè non potrei dare per ora che i soli titoli de' diciotto capi onde si compone (1).

Conchiudendo intanto queste pagine intorno alla vita e alle opere del nostro illustre concittadino e filosofo, mi è debito ringraziare il lettore di avermi conceduto,

(1) E sono i seguenti: Cap. I. Gesù Cristo condusse l'uomo al fine per cui Dio lo creò.—Cap. II. Del peccato originale e della sua propagazione. — Cap. III. Del mondo come si propaga e si contrae il peccato originale. — Cap. IV. Chi fu esente dal peccato originale. —Cap. V. Dal liberatore dal peccato.— Cap. VI. Come fu tolto il peccato dal mondo. —Cap. VII. Del vocabolo e definizione del Sacramento.—Cap. IX. De' Sacramenti in rapporto ai bisogni spirituali dell'Uomo.—Cap. X. Del numero dei Sacramenti. — Cap. XI. Della necessità dei Sacramenti. — Cap. XII. De' Sacramenti che imprimono carattere nell'uomo.—Cap. XIII. Della esistenza de' Sacramenti.—Cap. XIV. Dell'autore dei Sacramenti. — Cap. XV. Del ministro de' Sacramenti. — Cap. XVII. Degli effetti de' Sacramenti.—Cap. XVIII. Delle cerimonie pei Sacramenti. È un Mss. di carte 140.

che nel dolore di vedere a mano a mano andarsi spegnendo i rari splendori delle nostre glorie, mi confortassi un poco nelle dolci memorie del passato, e levassi la mia debole voce ad onorare per quanto sia in me un nome, che, ben riverito da' suoi contemporanei, potrebbe forse nella dimenticanza forsennata delle nostre storie andare anche esso confuso e non curato. Illustrando il Miceli, sono stato largamente compensato delle mie fatiche a vedere onorato in Italia e fuori, massime in Francia, il capescuola siciliano del secolo XVIII, già dimenticato: poi, scrivendo intorno a Salvatore Mancino e all'ecclettitcismo in Sicilia, fu conosciuta anche fuori una pagina, o, come fu detto, un corto episodio della storia della filosofia in Sicilia (1). Ora, narrando brevemente la vita, ed esponendo più largamente le dottrine del D'Acquisto, spero verrà essere confermato che con Benedetto D'Acquisto la Sicilia fu prima a porre il principio di creazione come fondamento del sano ontologismo de' nostri tempi, inteso alla rinnovazione della più alta, soda e universale sapienza che sia stata mai nelle scuole filosofiche; cioè a dire al rinnovamento della filosofia italiana e cattolica, la quale nei tempi antichi fu pitagorica e platonica, siccome nelle scuole cristiane del medio evo si tenne al vero realismo, e ne' tempi moderni fu ontologica e dialettica, speculativa e pratica, universale e particolare, temperata, religiosa, civile. Non credo ci potrà venir contrastato essere il D'Acquisto tra' principali maestri della filosofia contemporanea

(1) Ved. *Revue des cours littéraires*, etc., n. 45, p. 706. Paris, 1867.

italiana, siccome il Ventura è stato senza dubbio capo della scuola tomista che non conta pochi seguaci e nelle scuole italiane e nelle francesi: ma tengo piuttosto che potrebbe egli ben esserci invidiato, se nato non fosse in terra italiana e proprio nelle parti ove la scuola pitagorica fiorì così illustre da lasciarla come sedia della vera sapienza filosofica. Oggi, che son venute meno le invasioni barbariche materiali, le porte d'Italia si sono sciaguratamente aperte a peggiore invasione, perchè morale, e distruggitice non di muraglie e di archi e di colonne, ma delle memorie nostre, dell'abito proprio del nostro pensiero, degli affetti e delle virtù che fanno la vera nazionalità de' popoli. Ma in faccia a tanta petulante baldanza di dottrine non nostre, io non dispero, che finchè i cieli non muteranno gli uomini, o la maligna fortuna non farà per sempre tacere le tradizioni de' nostri padri, che mani certo non pietose intenderebbero sperdere barbaramente, le dottrine che dureranno immortali in Italia saranno, come già sono state, dottrine italiane!

---

CAPITOLO QUINTO ED ULTIMO

## Scrittori di Storia di Filosofia.

Chi non ignora le cose Siciliane sa bene come da Antioco Siracusano a Diodoro Argirese la storia sia stata molto coltivata in Sicilia, e che se Antioco va paragonato ad Erodoto, di cui fu contemporaneo (1), Temistogene, che pur si crede il vero autore dell' Anabasi, è comparato a Senofonte che precedette (2), e Filisto l'amico di Dionisio il giovane a Tucidide (3); e a Timeo che scriveva nell'ol. **129ª** sotto Agatocle, è dovuto l'ordine cronologico de' fatti per Olimpiadi; siccome a Diodoro che visse sotto

(1) V. Errante, *Discorso intorno agli scrittori della Storia Siciliana sino al secolo di Augusto* ecc. recitato all' Accademia del Buon Gusto di Palermo, li 3 agosto 1828, nelle *Memorie su la Sicilia* raccolte dal Capozzo, vol. II, p. 25. Palermo 1840.

(2) V. Errante, *Discorso intorno a Temistogene da Siracusa* nel *Giornale di Scienze, Lettere ed Arti per la Sicilia*, Anno XIII, vol. 52. p. 113 e segg. Pal. 1835 — e nelle *Memorie* cit. vol. 3, p. 131 e segg. Pal. 1842 — Scinà', *Storia Letter. di Sicilia nei tempi Greci*, II. Periodo, ed. cit. p. 261 e segg. Narbone, *Istor. della Letter. Siciliana*, t. II, L. I, c. IV, p. 104 e segg.

(3) Dionisio d'Alicarnasso fece una comparazione tra Tucidide e Filisto; e Cicerone in poche parole dice il nostro Filisto: « *Siculus ille capitalis, creber, acutus, brevis paene pusillus Thucydides* » Epist. XIII. Quinto f. v. Errante, Scinà', Narbone, *Opp.* cit. e Mongitore *Biblioth. Sicula*, t. II, p. 180.

Augusto, il più vasto disegno di una Biblioteca storica che l'antichità avesse concepito. Non è qui il luogo di trattare de' nostri storici, de' quali gli eruditi hanno discorso abbastanza: ma a proposito di filosofia occorre notare che pur fra i nostri antichi Aristocle di Messina, precedendo Laerzio e Plutarco, fu il primo scrittore di storia di filosofia, perfezionando l'opera di Archetimo Siracusano fiorito verso l'olimp. XLVII, che Laerzio riferisce essere stato presente al congresso de' Sette sapienti presso Cipselo tiranno di Corinto, da Archetimo narrato colla esposizione delle dottrine che da que' Savi si professavano (1). Per la quale narrazione ed esposizione il Ionsio nel suo libro Degli scrittori di Storia di Filosofia, e il Mongitore nella sua Biblioteca Sicula, il collocavano primo fra gli scrittori

(1) V. LAERTII, *De Vitis Philosoph.* in *Thalete*, « Archetimus Syracusanus illorum sermonem conscripsit apud Cypselum habitum, cui se quoque interfuisse ait. »

« Molti hanno applicato lodevolmente la penna in iscrivere l'Istoria de' Filosofi, conservando alla memoria de' posteri la Vita, opinioni, e libri di essi. Il primo però che scrivesse di questa materia, come osserva Gio. Giacomo Ofmanno in lex. tom. I. f. 165, fu Archetimo Siracusano. *Archetimus primus Historiae Philosophicae Scriptor.* Scrisse egli, *Septem Sapientum cum Cypselo Corinthiorum Tyranno congressum*, come ci attesta Laertio *in Vita Taletis* lib. 1. Bonanno nella *Siracusa Illustr.* l. 2, f. 297. Fazello *dec.* 1, lib. 4, cap. 1, f. 103. Goltzio *hist. post. Sicil.* f. 91. Gio. Gerardo Vossio *de historicis Graecis* lib. 4, cap. 1, f. 432, e Lodovico Morerio nel *Dizionario Francese* t. 1, f. 316 ». V. AURIA, *La Sicilia inventrice con Osservazioni e Giunte del* D.r D. ANTONINO MONGITORE. c. XXII. p. 241. Pal. 1704.

di Storia letteraria e filosofica; primato che il Tiraboschi dà invece, non pel tempo, ma pel pregio dell'opera ad Aristocle (1).

Di Aristocle si disse a suo luogo nel Libro primo, e qui solamente aggiungiamo che se discordi sono gli scrittori intorno al tempo che sia vissuto, facendolo il Reina nascere nel 349 a. G. C., sono concordi il Suida, il Lascari, e il Fazzello, a dirlo filosofo peripatetico e Messinese, e autore dell'opera *Utrum Homerus præstantior an Plato?*; nella quale « fa parola d'innumerevoli filosofi e delle loro opinioni (2). » Il Mugnòs nel suo *Nuovo Laer-*

(1) V. *Storia della Letter. Italiana*, t. I, Parte I, § XIV. « Anche la Storia Filosofica, se crediamo a Suida, dee alla Sicilia o il primo suo scrittore o almeno uno de' primi; perciocchè, secondo lui, fu di patria Messinese Aristocle, il quale oltre alcune altre opere, in dieci libri raccolse tutte le opinioni de' Filosofi che fin allora erano vissuti e le diverse sette da essi formate » p. 103. Milano 1822.

(2) V. presso il Maurolico, *Stor. di Sicil.* Catal. degli Uomini illustri sicil. di Costant. Lascari, § II, p. 32, ed. Pal. 1849, e A. Gallo, *Annali di Messina* L. II. p. 85. Napoli 1756. Così presso il Mongitore, « Aristocles Messanensis Philosophus Peripateticus, ab operibus scriptis celebris. Quo floruerit aevo incertum. Placidus Reina *par.* I. *Hist. Messan.* p. 201, ex quo fuit Peripateticae sectae alunnus, ann. 349 ante Christum natum statuit, circa olymp. 115. De Aristocle scripsere Suidas t. I, p. 429; Fazellus *Dec. I, de Rebus Sicil.* L. II, c. 2, p. 49; Lascaris apud Maurolycum *Hist. Sicil.* L. I, p. 18; Gerardus Joannes Vossius *de Hist. Graecis* L. III, p. 333; qui inter historicos incertae pariae collocat; Golzius *Hist. part. Sicil.* p. 88; Leonardus Cozzandus *De magistr, Antiquor.* L. II, c. 2, p. 161; Petrus Angelus

zio (p. 45) ci dice sulla testimonianza di Teofilo, che visse sino a settantadue anni, e morì in Sparta, e ch'era stato scolare di Dicearco in Atene, ove si era recato all'età di ventidue anni, a porsi sotto la disciplina del suo illustre concittadino. Non sappiamo se sia fiorito innanzi ad Aristocle o dopo, Talete da Calacta, il quale va ricordato fra i siciliani che abbiano scritto di cose di storia di filosofia. Certo è che Talete nominato da Diogene Laerzio, dal Lascari (1), e da' nostri, scrisse un libro intorno alle *Successioni dei Filosofi* e alle *Sette de' sapienti* non sappiamo in qual anno o tempo; ma certamente nell'epoca greca, siccome il primo che di questo nome vien citato da Laerzio dopo Talete milesio nella vita di questo filosofo (2). Di Emodoro poi, scolare di Platone, solo sappiamo avere scritta la vita del suo maestro, e aver fatto commercio in Sicilia di libri filosofici, e specialmente platonici, tanto

Spera *De nob. profess. Grammat.* L. V, p. 528; aliique. Aretius *De Situ Sicil.* p. 37. et Placidus Samperi in *Iconol. M. V.* L. I, p. 32, Aristotelem vocant ». *Biblioth. Sicula*, t. I. p. 84. Pan. 1708.

(1) « Talete Siculo calactiano fu oratore. Scrisse egli le Successioni de' Filosofi e delle loro Sette » *Catalogo degli Uomini illustri Siciliani* presso il Maurolico, *Stor. di Sicil.* ediz. cit. p. 37.

(2) « Thales Calactianus: ex Calacte antiqua ac diruta Siciliae urbe; Rhetor et Orator clarissimus. Hujus meminere Laertius in *Vita Thaletis philosophi;* Aretius *De Situ Siciliae* p. 22; Lascaris apud Maurolycum in *Hist. Sicil.* L. I, p. 21; Mattheus Silvagius *de trib, Peregrinis*, c. 46, p. 160, Goltzius in *Sicil. Hist. post.* p. 88; Petrus Angelus Spera, *De nobil. profess. Grammaticae.* L. IV, p. 318 aliique: scripsit *Successiones Philosophorum et Sectas Sapientum* ». MONGITORE, *Biblioth.* cit. t. II. p. 245.

da esserne nato il proverbio: *Ermodoro porta parole per merci* (1).

Ne' tempi romani ci mancano e filosofi e molto più scrittori di storia di filosofia; nè sotto i bizantini o gli arabi possiamo citare qualche nome che si sia reso illustre per siffatti studii; fa uopo venire sino a Filippo de Barberiis, che fioriva nella seconda metà del secolo XV, per trovare un libro che tratti de *Inventoribus Scientiarum et Artium mechanicarum*, e però da tenersi come lavoro di storia delle scienze, fra le quali principalissima la filosofia. Ma appunto di questo secolo XV, e forse dello stesso de Barberiis, abbiamo un cod. ms. che appartenne ai PP. Domenicani di Palermo ed oggi si conserva nella Biblioteca Comunale, già segn. XIX A, 50, ed ora B, 24, (2) col titolo *De vita et moribus Philosophorum*. Con-

(1) NARBONE, *Istoria Letter. di Sicilia*, t. II. p. 142 ed. cit.

(2) Questo ms. è cartaceo in 8, di fogli 65, oltre l'ultimo non numerato, ed è mancante di uno o due fogli dal 65° all'ultimo, poichè a piè del 65 abbiamo il n. 123 che è *Taurus birecius philosoph. stoycus*, e all'ultimo foglio non numerato è *Priscianus grammaticus*, che porta il n. 228; e infine:

> Explicit liber de moribus et vita philosophorum
> Deo dicamus gracias Amen.

Sotto alle quali parole si legge, ma cancellato, *Vespe ab*, con che forse si voleva segnare la data del vespro del giorno in che si finiva la trascrizione del codice. Tutto il ms. è di bella lettera con le iniziali piccole, e con sole lettere majuscolette miste nere e rosse nel titolo. Nell'ultima carta retro è la figu-

tiene le Vite di 128 personaggi, cominciando da Talete e finendo con Prisciano, cioè colla fine stessa dell'antica

ra di un mappamondo, nel quale manca l'America, e nel centro del meridiano è *Jerusalem*, come a principio di Europa *Constantinopulis*, e a principio di Africa *Canelamo*. Il che ci fa argomentare il codice non dover essere degli ultimi anni del secolo XV. Di più nell'altra carta di guardia tutta piena dall'una faccia all'altra disordinatamente di citazioni, di esempii in versi, di emistichii, di epitafii, si leggono questi versi dello stesso carattere di tutto il codice:

Chi ama et non aquesta perdi nenti
dichi suspira et per chi si lamenta.

cui teni et gaudi ancor non.è contenti
cherca amillautri et dinullura abenta.

cui perdi l'acquistatu et sta intormenti
hi fa chi non si auchidi ahj vistenta

Da quali versi facilmente si scorge che il trascrittore del codice era già un siciliano. E con questi versi volgari ci sono epigrammi ed epitafii, compiuti e non compiuti, de' quali qui riferisco i seguenti, perchè potrebber servir di indizio a scovrire con opportuni studi l'autore o il trascrittore del nostro Codice.

Carmina componis laurenti stans pede in uno
Nil mirum si sic carmina facta cadunt.

—

Hic jacet Alfonsus.

—

Hoc jacet ingenuæ formæ catherina sepulchro
Grata fuit multis scita puella procis.

filosofia, le cui scuole chiudeva Giustiniano nel 529. Le vite sono raccolte da Laerzio e da altri scrittori, nè

> Morte sua lugent carites lugentque choreæ,
> Flet Venus: et mesto corpore mœret Amor.
>
> —
>
> Temporibus luteis........... romana refulsit
> Virtus pulchra domi militiæque simul.
> Nomen erat xanthus clara de stirpe ligorj
> Sarchophago hoc tegitur corpus et umbra polo est.

Non sappiamo chi sia stato il poetrastro *Lorenzo,* nè chi la ingenua e culta donzella *Catarina*: ma probabilmente l'*Alphonsus* sarà stato il re Alfonso, che moriva nel 1457, e il *Xanthus de Ligori* è il grande Ammiraglio Sancio Roits o Roys de Libori, che nel 1415 presentava all'Infante D. Giovanni Vicerè i *Capitoli et Ordinationes factae pro officio Admirati in Regno Siciliae*, approvati e pubblicati in Catania il 18 agosto del detto anno (v. TESTA, *Capitula Regni Siciliae,* t. I; p. 479-485).

E però tutto risponde a far credere autore del libro, che ci è venuto anonimo, il De Barberiis, domenicano, e scrittore di materie filosofiche appunto in quella seconda metà del secolo XV, quando era scritto o trascritto il nostro codice. Intanto altro codice quasi collo stesso titolo, cioè *De vitis philosophorum,* esiste nella Ventimiliana di Catania in pergamena del secolo XV, e segn. XI, E. 6. Vi si legge: *Hic liber vite philosophorum est ad usum mei ynici davalos;* e sappiamo quest'Inico d'Avalo essere stato uno de' più bravi capitani di mare del re Alfonso, che combattè coll'armata Veneziana nelle acque di Siracusa nel 1455, (v. DI BLASI, *Stor. del Regno di Sicilia,* L. X, c. 6). cioè nel tempo che doveva vivere l'autore di questo libro *De vita et moribus philosophorum*, di cui forse il codice di Catania è un altro esemplare.

sono rigorosamente di filosofi, ma pur di illustri uomini, come ad es. Orazio, Ovidio, Plinio, Tolomeo, e simili. A cominciare da Cicerone *(julii cæsaris tempore claruit)* riferisce i suoi personaggi pel tempo che fiorirono agli imperatori romani coetanei; e innanzi a Cicerone segna il tempo coi nomi di illustri uomini, come ad es. 100. *Titus lucretius poeta pompei tempore claruit* etc. Oltre le notizie della vita, che sono brevissime, s'intrattiene l'autore sulle sentenze che più largamente riferisce, e che valgono a dare il costume del personaggio, come significazione della sua moralità o della sua mente. Nel brevissimo Prologo (*Incipit prologus in librum de vita et moribus Philosophorum*) l'autore ci fa sapere gl'intendimenti del suo lavoro con queste parole: « De vita et moribus philosophorum veterum tractaturus multa quae ab antiquis auctoribus in diversis libris de ipsorum gestis sparsim scripta reperi, in unum colligere laboravi. plurimaque eorum responsa notabilia et dicta eleganoia huic libello inserui. que ad legencium consolacionem et morum informaciones conferre valebunt. Explicit prologus ». Di Talete poi che è il primo, delle Vite del libro, comincia: « Tales philosophus asianus ut ait Laercius. hic primus sapiens appellatus est ». Conchiude con Prisciano: « Priscianus grammaticus claruit tempore justiniani imperatoris. Hic scripsit juliano consuli ac patricio volumen de partibus oracionis. Scripsit item volumen minus de constructione et aliud minimum de accidentibus. Scripsit insuper librum de naturalibus quaestionibus ad cosdroem regem persarum. — Explicit liber de moribus et vita philosophorum — Deo dicamus gracias Amen ».

Senza dubbio questo Codice che lega gli antichi nostri scrittori di storia di filosofia co' moderni, è assai importante, massime per la raccolta di sentenze e detti degli antichi, secondo il metodo stesso di Laerzio. A raffrontarlo col quale ci piace riferire una vita che si riscontri con esso Laerzio, come questa di Crate tebano che è tra le brevi del nostro codice, nel quale le più lunghe sono dopo quelle di Talete e de' sette Sapienti che vanno le prime, le vite di Platone e di Aristotile. Leggiamo adunque di questo Crate: « 19. Crates thebanus philosophus, stilponis auditor et zenonis præceptor fuit. Hic ut ait Jeronimus ep. III^a magnum pondus auri in mare projecit, dicens Abite pessime divitie. Ego pocius vos mergam, quin ipse mergar a vobis. Non enim putavit se posse similiter divites et diviciās possidere. Hic enim ut ait Seneca in li.^o p.^o epistolarum cum vidisset adolescentulum secreto ambulantem interrogavit quod illic faceret solus. Mecum inquit loquor. Cui crates cave inquit ne cum homine male loquaris ». E quest'esempio è sufficiente a vedere come il Nostro non ricopia il Laerzio se si tiene un poco presente la vita che si legge in Laerzio di questo Crate tebano, il quale si fa discepolo di Diogene, o di Brione, non di Stilpone. Non è seguito dal Nostro nè l'ordine cronologico, nè quello della successione delle scuole; le fonti principali, onde traeva le notizie e le sentenze de' filosofi, sono Laerzio, Platone, Valerio Massimo, Seneca, S. Girolamo, S. Isidoro, e il più recente un *Bernardus Silvestris* citato nella vita di Empedocle, e forse della stessa famiglia fiorentina del Domenico di Silvestro che fioriva

ne' primi anni del secolo decimoquarto (1). Altri speciali studî sopra questo codice non sono qui a proposito.

Intanto, biografie di nostri filosofi leggiamo ne' libri e ne' mss. dell'Auria (2), del Ragusa (3), del Mongitore (4); del Cottone, dell'Amico, del Gallo; ma solamente nel secolo XVII abbiamo altro saggio di Storia di filosofia, o meglio una raccolta di Vite di filosofi, col *Nuovo Laerzio* del Mugnos, il quale veniva dopo del *Laerzio* dell'Astolfi, che non ci è stato possibile avere a mani, nè saperne notizie.

Questo saggio col titolo *Il Nuovo Laerzio* (5), vedeva la luce in Palermo nel 1664, ed era opera di D. Fida-

(1) Tiraboschi, *Stor. della lett. Ital.* t. V, p. II. p. 908. Mil. 1823.

(2) V. *Teatro degli uomini letterati palermitani*, ms. segn. Qq. D. 19; e *Notizie storiche degli uomini illustri siciliani*, segn. Qq, A. 11, nella Bibliot. Comunale di Palermo.

(3) V. *Siciliæ Biblioteca vetus.* Romæ 1700. L'intera *Biblioteca* del Ragusa si conserva ms. nella Biblioteca Nazionale di Palermo.

(4) V. *Bibbliotheca Sicula* etc. Pan. 1708-1714. Giovanb. Caruso e Franc. Serio e Mongitore accrebbero e migliorarono nell'ordine quest'opera del Mongitore; e le loro addizioni si conservano nella Biblioteca Comunale di Palermo, segn. Qq. E 153-157-Qq. F. 48-49.

(5) *Il Nuovo Laerzio del sig.* D. D. Fidalelfo Mugnos *chiarissimo historico e genologista. Parte prima, dove si leggono le Vite de' Filosofi, Poeti, Oratori, Leggisti, Historici, et d'altre famose persone nelle scienze litterali del mondo, e precisamente del nostro Regno di Sicilia, innanzi e dopo Christo Redentore* S. *N. infino à gli anni del 1600, etcet.* In Palermo MDCLIV.

lelfo Mugnòs da Lentini, nato nel 1607 e morto in Palermo nel 1675; storico di non lodata esattezza; e niente scevro de' vizii del suo tempo; tantochè contro questo *Laerzio del* nostro *Genealogista* scrisse Vincenzo Auria una critica col titolo *La verità historica svelata o vero Avvertimenti e Correzioni al nuovo Laertio di D. Filadelfo Mugnos* ecc. (Palermo 1702), di cui fece le lodi dapprima il Mongitore, e indi lo Scinà (1) e il Narbone. Il Mugnos cavò « da Laerzio, da Teofilo scrittor greco della Sicilia, e d' altri Greci e Latini Autori e delle vite ch' ha scritto Don Felice Astolfi nel suo Laerzio » più di centottanta Vite di Filosofi, Poeti e Oratori per la Prima Parte del suo libro, e non sappiamo quante altre ne avrebbe date nella Seconda Parte, che fu promessa, ma non vide la luce. Senza dubbio quest'opera del Mugnos ha i suoi errori e non pochi, per difetto di critica nell'Autore, e per le fonti non sempre sincere alle quali attinse: ma è documento che già sulla metà del secolo XVII era fra di noi chi rivolgeva i suoi studi alla storia della filosofia, quantunque forse con minor critica dello scrittore che nel secolo XV ci lasciava il cod. ms. sopra citato, *De Vita et moribus philosophorum*.

Dobbiamo al nostro secolo le più importanti Monografie che fra noi si sieno scritte, riguardanti la storia della filosofia, come l'*Empedocle* dello Scinà, il *Dicearco* dell'Errante, il *Gorgia* del Garofalo, e l'*Aristippo* del Serio, senza dire di qualch'altro lavoro sopra *Epicarmo* di scrittore

(1) V. *Biblioth. Sicula*, t. I, p. VIII, t. II, p. 276 — *Prospetto della Stor. letter. di Sicilia*, t. I, Introd.

vivente, o di altre Monografie ben note. E poichè è dovuto allo Scinà, il quale oltre l'*Empedocle* ci diede pure l'*Archestrato*, l'*Archimede*, e il *Maurolico*, l'esempio fra noi di questi studi, c'intratteremo principalmente sull'autore delle *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino*, edite nel 1813, e giudicate tali che nulla di più compiuto sin'allora si era raccolto sulla vita e filosofia del grande agrigentino (1).

Domenico Scinà vedeva la luce in Palermo il 28 febbraio del 1765, da povera famiglia, e fanciullo fu posto a scuola presso i PP. delle Scuole pie, da'quali passò all' Accademia degli studii ad apprendervi le scienze naturali, e, vestito l'abito chiericale, al Seminario Arcivescovile per le filosofiche e teologiche sotto la disciplina del Fleres e dell' illustre Rosario Gregorio, maestro allora in divinità. Si disse che fosse stato distolto dagli studi filosofici e da' teologici per consacrarsi alle discipline storiche da esso il Gregorio; e da quel tempo che uscì dalle scuole del Seminario sino a fine di sua vita, tutti gli studî dello Scinà furono sulle scienze naturali che professava nell'Università palermitana, e sulla storia specialmente Siciliana, alla quale l'aveva rivolto un sì celebrato maestro come il Gregorio. Valse intanto pur molto negli studî classici, e si sa che insegnò anche greco provvisoriamente all' Accademia palermitana, nella quale prima che definitivamente vi professasse fisica fu (1796) eziandio maestro

(1) V. *Bullettin des sciences historiques* t. IV. n. 294, p. 313-321, presso MORTILLARO, *Discorso sulla vita e sulle opere dell'abbate Domenico Scinà*, p. 21 Pal. 1837.

interino di matematiche sublimi per più anni, sino che fu quella cattedra affidata a Domenico Marabitti. Le opere dello Scinà cominciano sul quarantesimo anno dell' Autore, e prima di tutte fu la famosa *Introduzione alla fisica sperimentale* pubblicata in Palermo nel 1803, e ristampata ne' primi volumi della *Biblioteca scelta* del Silvestri in Milano; seguita nello stesso anno 1803 da' quattro volumi degli *Elementi di Fisica generale*, e poi nel 1809 dal primo volume degli *Elementi di Fisica particolare*, poi ristampati, dopo la edizione completa di Palermo (1828-1829), dalla *Società tipografica de' Classici Italiani*; lavori di cui i dotti giudicavano maravigliati come in Italia allora, e singolarmente in Sicilia, si avesse potuta comporre una siffatta opera « che stesse totalmente a livello delle cognizioni attuali in materie, nelle quali, (diceva l' Antinori) più che tra noi si lavora oltremonti (1) », e con un piano stupendo, come lo disse il Libri (2). E contemporaneo a questi Elementi di Fisica lo Scinà pubblicava l' *Elogio di Francesco Maurolico* (Pal. 1808) assai lodato dal barone De Zach; e dopo pochi anni le *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle gergentino* (vol. II, Pal. 1813), delle quali sappiamo che conto ne avesse fatto il Giordani, compendiandole e facendone ragionato discorso per la *Biblioteca Italiana*, nella quale fu pubblicato l' estratto del Giordani nel 1816. Non è qui il luogo di par-

(1) V. *Antologia* di Firenze, n. CXIV, giugno 1803, presso MORTILLARO, p. 14.

(2) V. *Annali universali di Statistica* di Milano v. 36, p. 114, presso MORTILLARO, p. 15.

lare nè del *Discorso intorno ad Archimede* (Pal. 1823), nè de' *Frammenti della gastronomia di Archestrato raccolti e volgarizzati* (Pal. 1823) dal nostro siciliano: ma ci fermeremo sopra queste *Memorie su la vita e filosofia di Empedocle*, e sopra le altre *Memorie sulla storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, lavoro degli ultimi anni della vita dello Scinà, e appena potuto lasciare ad Archimede; e sul *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo* (Pal. 1824-1825), per quanto riguarda la storia degli studî filosofici in Sicilia nel secolo passato.

Le Memorie sopra Empedocle sono divise in due volumi, e fu l'opera dedicata *alla Memoria di Rosario Gregorio*. Comprende quattro Memorie, la prima *sull' età di Empedocle gergentino*; la seconda *sulla vita di Empedocle gergentino*; la terza *sulla filosofia di Empedocle gergentino*; la quarta *su' i frammenti delle opere di Empedocle*. Segue alle quattro Memorie la *Raccolta de' frammenti*, che appartengono al L. I, II, III, e IV del poema *della Natura*, all' altro *delle Purgazioni*, e ad *Epigrammi* del nostro Agrigentino; e questi frammenti sono tradotti in buoni versi italiani. Le *pruove e annotazioni* alle Memorie sono ricchissime di erudizione, e così molta critica trovi nelle *Annotazioni* alla Raccolta de' Frammenti.

Certamente non fu il primo lo Scinà a dare un lavoro di proposito sopra Empedocle; anzi negli stessi anni che attendeva il nostro siciliano a queste Memorie, Francesco Guglielmo Sturz pubblicava in Lipsia (1805) il suo *Empedocles Agrigentinus*, e l'italiano ab. Amedeo Peyron raccoglieva i frammenti di Empedocle e di Parmenide stampati in appendice alle Osservazioni del Buttmann

(Lips. 1810) sull'*Empedocle* dello Sturz. Ma sull'opera del nostro scrittore abbiamo il giudizio dal Giordani, il quale dicendo che i due volumi del nostro Scinà, « degni di essere conosciuti per tutta Italia, » davano « una (quanto si può) ben espressa e compiuta immagine di Empedocle », aggiungeva pel rispetto letterario « niuno sarà che vi desideri chiarezza, precisione ed efficacia quanto a filosofo è richiesta »; e del merito storico e scientifico dell'autore ne giudicò sempre favorevolmente, notando le sue intepetrazioni ora essere saviamente trovate, ora per sottigliezza di critica molto ingegnose; e che dai frammenti raccolti lo Scinà aveva saputo cavare *con mirabil giudizio e brevità* le sentenze di Empedocle in ogni parte di naturale e di morale filosofia (1). Pertanto, fu ben detto da un suo biografo, che « lo Scinà ti sembra un antico, il quale venga annunziandoci la sapienza de' suoi coetanei: tanta è la franchezza con cui spasseggia le incerte ed oscure vie di quelle epoche remotissime (2). » Nè minor vigore di mente mostrava lo Scinà nel suo *Discorso intorno ad Archimede* (Pal. 1823), esplorando per così dire i metodi da' quali il grande siracusano era stato condotto alle sue scoverte ed invenzioni, di guisa che « volgen-

(1) V. GIORDANI, *Delle Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle gergentino di Domenico Scinà regio storiografo* (1816), Artic. II, Opp. v. III, p. 27, Milano, 1856. Altri giudizii sopra il nostro illustre scrittore sono riferiti dal Mortillaro nel suo Discorso citato *Su la vita e sulle opere dell'Ab.* DOMENICO SCINA'

(2) V. *Biografie e ritratti d' illustri Siciliani morti nel cholera l'anno* 1837, DOMENICO SCINA' di Ferd. Malvica. p. 17. Pal. 1837.

dosi dalle pure matematiche alle miste discipline, la via si mise a ricercare, per cui dagli oggetti geometrici potea la sua mente discendere a quei che son fisici, e da questi e quelli colla stessa facilità risalire (p. 57) ». Nè minore perizia di critica o arte di esposizione e di narrazione è nelle *Memorie sulla storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, stampate vivente l'autore nelle Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia e nel Giornale di scienze e lettere, e indi raccolte con quanto restava inedito tutte in un volume stampato in Napoli nel 1840 a cura e a spese del benemerito Salvatore Vigo, fra gli scolari ed amici dello Scinà affezionatissimo a tanto maestro. In queste Memorie tratta a lungo l'autore della filosofia pitagorica in Sicilia (I^a^ *Mem.*), della filosofia di Empedocle (II^a^ *Mem.*), e dello stato della filosofia in Sicilia dopo la cacciata de' tiranni (III^a^ *Mem.*); e tutto il lavoro non iscapita per nulla a lato delle memorie sopra Empedocle. Più minuto può dirsi, ma forse più ordinato, il *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII* (Pal. 1824), diviso in tre tomi, dà nel primo e secondo un capitolo ben lungo sugli studî filosofici in Sicilia nella prima e nella seconda metà del secolo passato. Questo *Prospetto* dello Scinà è un modello senza dubbio come debbano esser condotti simili lavori; e da siffatti libri potrebbe un giorno uscir compiuta la storia delle scienze e delle lettere in Italia.

Domenico Scinà, abbate di S. Angelo di Brolo, regio storiografo, gran Cancelliere dell'Università degli studî, e membro perpetuo della Commissione di pubblica Istruzione ed Educazione per la Sicilia, moriva negli infausti

giorni del luglio 1837, quando il feroce morbo asiatico desolava crudelmente Palermo. Le sue spoglie mortali furono confuse nella fossa comune; e solo un cenotafio in Santo Spirito e un busto in marmo in San Domenico fra gl' illustri Siciliani, non potendone coprire le ossa, ricordano il nome di tanto uomo.

Però l'esempio, come si è detto, dello Scinà portò altri lavori su' nostri antichi; e di questi è appunto il libro *I Frammenti di Dicearco da Messina raccolti e illustrati dall' avvocato* D. Celidonio Errante *de' Baroni di Vanella e Calosia* (Palermo vol. II 1822). Celidonio Errante nasceva in Polizzi nel 1789 e moriva in Palermo nel 1831. Aveva fatti i suoi studî legali nell' Università di Catania, ed esperto nelle lettere greche coltivava insieme alle scienze giuridiche l' antica letteratura e la storia patria, della quale si occupò specialmente scrivendo de' nostri antichi storici, Polizelo, Antioco, Temistogene.

Ma il suo lavoro più importante è questo sopra Dicearco, nel quale, oltre alla raccolta de' Frammenti illustrati ed annotati con bell' ordine e con molta critica, abbiamo nel vol. 1° una ben lunga *Dissertazione sull' età, sulle opere, e sulle opinioni di Dicearco*, divisa in tre articoli, o saggi, che sono: I° *Saggio sulle opere di Dicearco che trattano di musica, e su quelle che sono di argomento retorico*; II° *Saggio sulle opere di Dicearco storiche e geografiche*; III° *Saggio sulle opere filosofiche e politiche di Dicearco*. Nel vol. II sono poi raccolti tutti i *frammenti* del messinese tradotti in italiano e riccamente annotati con molta perizia di greco e di storia; e ad illustrare meglio un luogo di essi Frammenti conchiude il volume un *Saggio sul cottabo antico giuoco siciliano* (p. 124 e segg.).

Si disse a proposito di Dicearco che il nostro storico e critico s' ingegnò purgare l' antico filosofo della nota di materialismo, datagli, dopo Cicerone, nella storia della filosofia ; e la critica de' luoghi del filosofo Messinese fu fatta con molto ingegno e bellissimi riscontri. E quanto alle indagini sull' epoca del nascimento e della mente del nostro filosofo, si deve ascrivere al nostro Errante, secondo il giudizio di M.r Crispi « la lode di aver fatto più che Enrico Dodwello non fece; il quale non si è d' altro incaricato se non di ricercare quale opera fosse stata prima scritta da Dicearco, e quale dappoi » ; e di più « due cose in particolar modo si deono a questo proposito notare ad onore del signor Errante. La prima è l' ipotesi delle società civili, che non era risaputa, nè da altri ridetta ; la seconda è una lunga discussione psicologica, per comporre la opinione di Dicearco , per la quale ei crede *l' anima esser niente, e nome vano. e la stessa che il corpo* , con l' altra , per la quale sostiene *che può vaticinare nel sogno e nel furore* , allorchè dal corpo libera e sciolta ella rimane. Il nostro Autore risalendo ai principii della filosofia peripatetica concilia le due opinioni, e contra Bayle e il Brukero dimostra non essere in contraddizione caduto il filosofo di Messina ». La ψυχὴ, la νοῦς, la διάνοια de'Greci, come l'*anima*, l'*animus*, e la *mens* de'Latini , andarono presso gli antichi ben distinti: l' una poteva dirsi mortale, ma l' altra, perchè divina si riteneva imperitura, e immortale. « Con questa felice distinzione , segue a dire il Crispi , ma con bel corredo di notizie e di più ampie dottrine, vien tolta da Errante l' apparente contraddizione che avvi in Dicearco delle due opinioni riguardanti l' anima dell' uomo »

Rispetto poi al merito letterario del lavoro, il Crispi desiderava una elocuzione più scorrevole e più chiara, ma « sopra tutto però sono da commendarsi le note storiche e più le filosofiche destinate a delucidare i passi corrotti, de' quali ce n' ha alcuni che esitar fecero e benanco incespare i più famosi grecisti. Il sig. Errante con fatica da Tedesco riscontra le varie lezioni, sceglie quelle che gli sembrano più ragionevoli per la intelligenza del testo, ma non amico di correzioni ingegnosamente si studia di interpetrare piuttosto senza correggere parecchie voci che pajono dovessero esser corrette; ed altre che sono state corrette di fatto, rarissime volte, ma bene, correggendo, spiega in modo per quanto può consentaneo al luogo taluni passi o lasciati o male interpetrati da altri ». Il Crispi nota pure l'importanza del lavoro che è fatto precedere ai Frammenti volgarizzati e annotati, cioè una *Tavola di riduzione degli stadii alle tese* e *alle leghe francesi di 2500 tese e alle miglia romane di 1000 passi per l' intelligenza delle opere di Dicearco* (p. 82-85); ed io ho voluto riferire sopra il *Dicearco* dell' Errante questo giudizio dell' illustre grecista M.r Crispi, perchè più autorevole assai che il mio a dirlo, come il dice il Crispi, tal lavoro « da pareggiarlo a quelli che ci vengon di Germania, solo che si abbia riguardo al luogo nel quale è stato lavorato » (1).

Ed altro lavoro ben degno delle stesse lodi sono appunto *I Discorsi intorno a Gorgia Leontino del Sac. Luigi Garofalo* (Pal.1831). Sono quattro discorsi cioè, il I° *Sulla vita di Gorgia*; il II° *Sulla filosofia di Gorgia*; il III° *Sulla eloquenza di*

(1) V. *Giornale di Scienze, letteratura, ed arti per la Sicilia*, t. 1. p. 179-188. Palermo, 1823.

*Gorgia*, il IV° *sulla età e le opere di Gorgia*; e tutti con copiose note storiche e critiche. Seguono poi questi Discorsi la Vita di Gorgia scritta da Filostrato, la Vita di Gorgia scritta da Suida, la Testimonianza di Diodoro Siculo, il Frammento dell'elogio funebre, altri Frammenti di Gorgia, il Compendio dell'opera di Gorgia sulla Natura fatto da Sesto Empirico, l'Encomio di Elena, e finalmente l'Apologia di Palamede. Scrittore il Garofalo più valente dell'Errante, traduce i Frammenti del Leontino e le testimonianze degli antichi con bella forma, e ti rende un libro grave per la materia e abbondante di riscontri di citazioni e d'interpetrazioni, assai piacevole a leggerle; nè inferiore per nulla ai simili lavori o studi che ci sono stati dati da illustri uomini stranieri, anche più recenti del Nostro. Luigi Garofalo, beneficiale della cappella Palatina. e benemerito degli studi storici siciliani per altre opere di diplomatica e di storia o ecclesiastica o civile dell'Isola, nasceva in Palermo nel 1792, e vi moriva di mal di reni cinque giorni innanzi dello Scinà nel luglio del 1837, quando la città perdeva colpiti di colera nello stesso giorno circa a duemila cittadini (1). Attendeva ad altre opere, ma la più compiuta è questa intorno a Gorgia. Nella quale il discorso I° sulla vita di Gorgia è un bell'esempio di narrazione e di critica che riguardi un illustre ed antico personaggio, che abbia avuta tanta parte quanto Gorgia nella coltura letteraria o filosofica dei suoi tempi: e importantissimo è il Discorso

(1) V. *Biografie e ritratti d'illustri Siciliani, morti nel cholera del* 1837, Luigi Garofalo di B. Castiglia. Palermo 1837.

II°, che è sulla filosofia del Leontino, stante « a buon diritto meritevole Gorgia di esser nella greca sapienza apprezzato per oratore non meno che per filosofo: e come i filosofi Dorici e Gionici, o qualunque altra schiatta certo ordine mantenner fra di loro, ed una successione, dalla quale i dotti osservano lo sviluppo e la diversa direzione che preso hanno gl'ingegni nel filosofare, così estimar vogliamo Gorgia, e i più rinomati sofisti non altrimenti che gl'immediati successori de' filosofi di Elea, e formare un anello importante nella catena dei sublimi speculatori, essendochè i loro pensamenti contribuirono non poco al conoscimento più interno delle cose intellettuali (p. 93). » Con questo intendimento è condotto il discorso sulla filosofia del Leontino, nel quale è una bella analisi delle tre proposizioni fondamentali, che Sesto Empirico traeva dall'opera del nostro siciliano *Intorno a quello che non esiste* ossia *intorno alla natura*: le quali proposizioni, come abbiamo notato a suo luogo, nel libro primo di quest'opera, sono: la prima che *niente esiste*; la seconda che *se pure qualche cosa esiste non può essere dall'uomo compresa col pensiero*; la terza che *se pure fosse compresa, non può essere profferita e significata altrui col discorso* (p. 101) ». Nè poi cedono per gravi considerazioni, ricchezza di erudizione e saviezza di critica, a questi due primi i due Discorsi III° e IV° sulla eloquenza, e sulla età e le opere di Gorgia. Più esteso di tutti e quattro i Discorsi è il III° sulla Eloquenza, nel quale argomento il Nostro critico trovava maggiore larghezza che negli altri, essendo stata per lui nel Leontino la filosofia un mezzo, non lo scopo ultimo de' suoi studi e del suo insegnamento, tutto oratorio, o retorico, secondo la sua professione.

Onde dice il Garofalo a principio di questo discorso: « Con questo intendimento il capo principale e più importante del discorso verrà formato dal dialogo di Platone intorno all'eloquenza di Gorgia; scenderò di poi alla sposizione de' precetti e di que' provvedimenti, che gli antichi hanno ricordato aver lui proposto ai discepoli nel dirizzarli al conseguimento della eloquenza; per ultimo cercherò di stabilire il carattere della sua eloquenza (p. 157) ». Della quale il Nostro va avvisando come i pregi, così i difetti, nell'aver voluto « imitare senza riserbo le forme del dire della poesia, intendendo di procurare eleganza, sostenutezza, armonia alla prosa (p.226) »; della guisa stessa come aveva conchiuso rispetto alla filosofia del Leontino, molto esperto nelle fallacie del ragionare, non essere « da maravigliare se Gorgia avido di rinomanza venisse ancor egli sospinto dall'ambizione di parere di saper tutto, come tutti que' sottilissimi disputatori della scuola di Elea, e i sofisti più famosi, e molti della scuola di Megara, nello stesso modo abusarono de' rari loro talenti. Ma e questi assottigliamenti, e le trascendentali speculazioni, e i sofismi medesimi non poterono al certo esser trovati da un ingegno che fosse stato da meno di quello di Gorgia Leontino (p. 139) ».

Questo lavoro intorno a *Gorgia* del nostro Garofalo si disse ispirato dall' *Empedocle* dello Scinà; ed è per noi ben degno di starsi insieme col *Dicearco* dell'Errante a lato di un'opera tanto lodata come quella dell'illustre Scinà.

Di minore importanza è il lavoro di Bernardo Serio, palermitano, *Intorno all'influenza della filosofia di Aristippo*

*su i costumi de' siciliani* (1833), pubblicato la prima volta dalle *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia* (1); nel qual lavoro la filosofia e il carattere morale del greco filosofo che fu alle Corte di Dionisio, sono considerati rispetto « al danno che ne abbia potuto patire la cittadinanza di Siracusa », allora che l' opulenza e il fasto della grande Metropoli siciliana era tanto favorevole a quel comodo filosofare della scuola Cirenaica. Le condizioni di Siracusa eran tali dopo la caduta del severo governo, a cui era succeduto quello di Dionisio il vecchio « che fu maggiormente accresciuta, e accelerata la pubblica corruzione all' arrivo di Aristippo « che tradusse la voluttà sino all' altezza de' principî filosofici, de' quali colle maniere del suo vivere insegnò la pratica »: e la maggiore influenza del greco filosofo fu pel Serio sopra l' animo del giovine Dionisio, il quale trovò in Corte « le prime sensazioni assai cattive per opera degli esempii voluttuosi di Aristippo e de' seguaci cortigiani ». Le lezioni di gastronomia del siciliano Labdaco giunsero sino in Grecia; e la caduta di Dionisio fu conseguenza del bisogno di ritemprarsi gli animi alla virtù già abbandonata dietro ad Aristippo, ma sostenuta eroicamente da Dione, e poi coltivata con mirabile riuscita dal grande Timoleonte, il generoso liberatore delle città siciliane. Doveva il Serio continuare questi suoi studii sopra i *costumi* antichi de' nostri padri; ma la morte che lo colse giovane nel 1845, interruppe e questi studii, e altri lavori che la Sicilia si prometteva da quell'esperto ingegno.

(1) V. Anno II, t. V. agosto e settembre 1833—Anno III, t. IX, febbraro 1834.

Ultimo fra gli scrittori di storia di cose filosofiche è a ricordare Alessio Narbone, nato in Caltagirone nel 1789 e morto in Palermo nel dicembre del 1860, povero, e ricoverato nello Spedale de' Sacerdoti di Palermo, dopo l'espulsione della Compagnia di Gesù, alla quale appartenne e della quale fu sempre per bontà di sua vita e per gli scritti di svariato argomento uno de' più riveriti Padri (1). Insegnò teologia nel Collegio Massimo negli anni stessi che v'insegnavano diritto naturale il Taparelli, e filosofia il Romano. Oltre alle Giunte alla storia dell'Andres, nelle quali si occupò molto di storia della filosofia contemporanea, e oltre alla utilissima opera della *Bibliografia Sicola Sistematica* o *Apparato Metodico alla storia letteraria di Sicilia* (vol. 4, Pal. 1850-1857), il Narbone ci lasciò una ben estesa *Istoria della letteratura Siciliana* in più volumi (vol. 10, Palermo 1852-1862) che doveva dagli antichissimi tempi, cioè dalle origini, venire sino ai nostri, ma restò per la morte dell'autore al secolo XVI; nella quale trovi i capitoli speciali che riguardano la storia della filosofia fra noi ne' tempi antichi, o ne' tempi di mezzo, trattati con molta erudizione, e in modo da fornirci tutte le notizie che all'uopo sarebbero desiderabili.

Il Narbone nel nostro secolo fu il Mongitore del secolo passato; e come al Mongitore sopra tutti e allo Scinà la Sicilia deve tanta parte della sua storia letteraria; così insieme ai due illustri nomi non potrà nemmeno essere dimenticato quello di Alessio Narbone, fra gli scrittori di storia delle lettere o delle scienze in Sicilia.

(1) V. Pitrè, *Profili biografici*, p. 88. *Alessio Narbone*, Pal. 1864.

Qui depongo la penna che ha rapidamente delineato questo abbozzo di una Storia della filosofia in Sicilia. Abbiamo veduto passarci dinnanzi molte e varie figure che sono state animate dallo spirito di quattro civiltà; e con loro ci è parso di aggirarci dalle celle trogloditiche della valle d'Ispica e della montagna delle Finistrelle, e dalle mura ciclopiche o pelasgiche di Erice, di Cefaledio, di Agrigento, ai teatri di Siracusa, di Taormina, di Catania, di Tindari, di Segesta; ai colossali templi di Zancle, di Selinunte e di Agrigento; ai fori di Acradina, di Leonzio, di Selinunte, di Agirio, di Triocala; ai pavimenti figurati e alle sale dipinte di Panormo, di Solunto, di Xifonia, di Lilibeo, di Macella; alle terme di Catana, di Panormo, di Terme Imerese e di Terme Selinunzia; agli emporii Segestano, Selinunzio, Megarese; ai porti di Orione, di Ulisse, del Trogilo, del Seno Siracusano, di Lilibeo, di Drepano; al promontorio Argeno, al Tauro, al Plemmirio, al Longo, a Mile, all'Agatirno, all'Egitallo; alle deliziose penisole di Nasso e di Tapso; ai monti trojani, elimi, sicani, greci, di Entella, di Erice, di Schera, di Crasto, di Alicia, di Macella, d'Iccara, di Ibla, di Enna, di Acri, e agli ardui Nebrodi, e ai pascosi Erei, e ai Cronii antichissimi; ai sacri stagni o laghi di Ciane, di Pergusa, de' Palici, e di Diana in Camarina. E siamo andati dietro a quelle majestose e antiche figure o pe' portici, i giardini e i ginnasii di Acradina, di Catana, di Tauromenio; o lungo le rive famose del Crimiso, dell'Ipsa, dell'Imera, dell'Oreto, dell'Alabo, dell'Amenano, dell'Aci, del Simeto, dell'Anapo, del Gela, dell'Agraga, del Lico; o per le antichissime Necropoli di Panormo, di Siracusa, di Selinunte, di Gela, di Centuripe.

Innanzi poi alla Chiesa di San Pancrazio in Taormina, o alle Cattedrali di Siracusa, di Girgenti, di Catania, ove il tempio pagano greco o romano e il cristiano si trovano confusi in uno, e l'arco cristiano si vede sostenuto da colonne di teatri greci o di basiliche romane, sentimmo esserci innanzi una nuova civiltà, la civiltà cristiana; e da questa mistione di arte passando alle Catacombe di San Giovanni e alla Cripta di S. Marciano di Siracusa, alla Cripta del Duomo e all'altra di S. Michele di Palermo, ovvero alla bizantina Santa Maria dell'Ammiraglio di Palermo, e alla Santa Maria Alamanna di Messina, o all'antico Chiostro benedettino di Monreale, si respirò l'aura serena e celeste del Cristianesimo, la quale, turbata per poco in faccia alla Mezzaluna che pare ancora s'innalzi sulla cima degli arabi palagi della Zisa e della Cuba, sembra battere a malincuore sulle Sudre coraniche di colonne e di stipiti di porte di nostre Chiese cristiane, finchè torna a risplendere purissima sulle Cattedrali di Cefalù, di Messina, di Monreale, di Palermo. Ai filosofi dal pallio antico vedemmo succedere i comentatori, i traduttori, i disputanti dalla sfarzosa tunica bizantina, dal superbo turbante musulmano, dall'umile sajo monastico, della Reggia di Federico Svevo; e dopo comparire i gravi maestri degli Ordini religiosi; sino a che ne' secoli a noi più vicini si è visto il pileo del laico e il berretto del dottore insieme alla cocolla del monaco benedettino e al cappuccio del frate francescano o domenicano, combattere e difendere nuove scuole e nuovi sistemi, nei quali continuamente si rinnovella la vita e il dramma dello spirito umano, che intende anziosamente al possesso del vero, alla compiacenza del bello,

alla operosità del bene. E tutto questo dramma, al quale siamo assistiti, con tanta varietà di scena e di personaggi, e con la durata di venticinque secoli, ci ha consolati di non esser venuta meno nella nostra gente quella virtù d' ingegno *architettetrice e robusta*, come disse il Fardella, *atta a promuovere le scienze e le arti*, *la quale massimamente risplende nella gente siciliana* (1): ci ha confortati che per tanti secoli non sia scemato in noi l' *hominum genus nimis acutum* di Cicerone; e che sia durata sempre quella certa temperanza di mente, che è il singolare carattere che ha preso in Sicilia la filosofia, correggendo gli eccessi de' sistemi, e mantenendo sempre quella armonia degli estremi che fu la specialissima indole dell' antica nostra scuola pitagorica. Empedocle nell' *antica* filosofia contempera Eleatici e Jonici; come durante la *scolastica* conciliano molti dei nostri e Aristotelici e Platonici, e Tomisti e Scotisti; e nella filosofia *moderna* correggono Cartesiani e Leibniziani, così come nella *contemporanea* si mettono in mezzo all' idealismo e al sensismo, al panteismo e al materialismo, al tradizionalismo e al razionalismo, insegnando una filosofia che scanzando questi estremi trovi corrispondenza nella ragione e nella fede, nella conscienza dell' individuo e nel consenso del genere umano, e sia così antica come nuova, non morta, ma viva, speculativa e pratica, contemplatrice amorosa del vero e sapiente operatrice del buono.

Io non ripeto quello che disse un antico per la Sicilia, cioè, che ciò che essa produce, o per natura del suolo

(1) FARDELLA, *Univer. Philosoph. syst.* t. I, p. 433.

o per ingegno degli uomini, sia prossimo a quelle cose che si dicono ottime (1); ma certamente la Sicilia ha splendida storia sia in scienze sia in lettere, e vuoi nei tempi antichi principalmente, vuoi ne' moderni: nè le glorie siciliane sono glorie che non pur si appartengano all' Italia; la quale per sola la Sicilia, che fu la massima parte della Magna Grecia, ed ebbe civiltà che precedette in molte cose la greca del continente, può ne' tempi della prima coltura di Occidente non invidiare alla Grecia le sue sciënze e le sue lettere, le sue arti, e i suoi miti costumi. Siracusa, fu detto dallo stesso Tucidide, in nulla si tenne inferiore ad Atene (2). E però, mi sarà conceduto che a non indegna materia scrivendo questa Storia abbia applicato il mio debole ingegno; sì che per lo meno possa ripetere col Fazzello, di essermi sollievo alla conscienza di questa debolezza, che, se nient' altro potrò ottenere con questo mio lavoro, mi gioverà aver secondo le mie forze richiamato un pò di luce e sulla patria e sui nostri antichi. (3).

FINE.

(1) « Quidquid Sicilia gignit, sive soli natura, sive hominum ingenio, proximum sit iis, quae optima judicantur. » SOLINUS presso Fazzello, *De Rebus Siculis*, Decas. 1, L. I e IV.

(2) *De bello peloponn.* L. VII. — PLUTAR. in *Nicia*.

(3) « Atque adeo, id mihi ad sublevandam infirmitatis conscientiam solatium suffecerit, quod, ut aliud nihil hoc meo labore assequar, patriam saltem, cui nihil non deberi ipsa nos natura docuit, simul et majores meos in lucem pro viribus excitaverim ». *De Rebus Siculis*, Decas. 1, *praefat. ad Carol. V. Caesarem.*

# APPENDICE

# APPENDICE

## DOM DESCHAMPS E V. MICELI

### I.

### I due volumi sul Miceli, e l' opera di E. Beaussire sul Deschamps.

La seconda metà del secolo passato ci dà contemporaneamente in Francia e in Italia due sistemi o meglio scuole di Filosofia, che nulla sentivano dell' ambiente che le circondava; ma precedevano si può dire i sistemi e le scuole, che il nostro secolo aveva a ricevere come frutto alemanno. Dom Deschamps benedettino del priorato di Montreuil-Bellay nel Poitou (1), e Vincenzo Miceli prete e maestro di Metafisica nel Seminario di Monreale in Sicilia (2), insegnavano circa la metà del secolo tal sistema di filosofia, che lontanissimo alla maniera dello speculare di allora, materialista o almeno sensista, era idealista e panteista; quantunque nel bretone più ateo che nò, nel siciliano tutto inteso a non lasciare di essere teista e cattolico, credente e inchinevole anzi al misticismo. Dom Deschamps e il Miceli filosofavano senza saputa l' uno dell' altro; e oggi tutti e due contemporaneamente sono

(1) Nacque in Rennes nel 1716, e morì nella detta Badia di Montreuil-Bellay il 19 aprile 1774.

(2) Nacque in Monreale nel 1733, e morì nella stessa città a 12 aprile del 1781.

stati quasi svelati alla storia della Filosofia, in due libri, ne' quali, fatti senza accordo, pur si scorge lo stesso intendimento, cioè far notare come gli ultimi sistemi germanici della scuola panteisca s' ebbero precursori due filosofi non alemanni, un bretone in Francia, un siciliano in Italia. Io già aveva scritto del Miceli sin dal 1858, e nulla sapeva nel 1864 quando pubblicava il volume *Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale*, del libro che, poco dopo l' altro mio volume *Il Miceli ovvero l' Apologia del Sistema* (Palermo 1865), usciva in Parigi col titolo *Antècedents de l' Hegelianisme dans la Philosophie Française*, *Dom Deschamps, son sistème, et son Ècole, ecc par* Èmile Beaussire (1865). Ma, avuto a mani il libro dell'egr. Beaussire, e questi letto il mio, avemmo l' un l' altro a tanta distanza la stessa sorpresa di vederci essere stati contemporaneamente intenti allo stesso scopo, illustrando due filosofi, che tutti e due si scostavano dal loro tempo attenendosi, benchè diversamente, al panteismo; e filosofando intanto nel tempo istesso l' uno in un chiostro, l' altro in un seminario. L' illustre professore di Poitiers mi ha fatte delle belle osservazioni sul suo Deschamps e sul mio Miceli: nè io credo che noceranno ai cultori degli studi filosofici, massime dal lato della storia della scienza questi miei riscontri, ai quali non sarà forse più data dalla *Revue de deux Mondes* la nota di *entheusiasme excessif pour tout ce qui est sicilien* (1), dopo che un libro francese ha avuto lo stesso disegno del mio.

(1) V. *Revue* cit. 1 mai 1865 1er Livras. *Un Philosophe Sicilien*. p. 267-72.

## II.

## Della vita e degli intendimenti di Dom Deschamps e di Vincenzo Miceli.

La vita e le dottrine di Dom Deschamps e di V. Miceli, si sono raccolte da pochissimi scritti allora publicati, da tradizioni, e da mss., nei quali si è trovato il sistema proprio e fondamentale dell' uno e dell'altro filosofo, il cui insegnamento restò affidato più agli scolari che alla stampa, più a vaghi ricordi che a una storia di loro scuola. Il Beaussire ha potuto sapere qualche poco della vita del monaco di Montreuil-Bellay dalle lettere scritte tra gli anni 1763 e 1774 al marchese de Voyer d' Argenson, gran protettore e fautore del Deschamps; io ho prese le notizie biografiche più rilevanti del Miceli dalla *Vita* che ne scrisse il Zerbo come prefazione all' *Isagoge ad Jus canonicum* del maestro (Neap. 1782). Le dottrine poi del filosofo francese si ebbero sopratutto rivelate da due opuscoli a stampa del 1769 e 1770, e dal ms. della biblioteca di Poitiers che ha per titolo *La Verité ou le vrai Systeme*; come quelle del Miceli da due opere pubblicate, e dallo *Specimen Scientificum*, e dal *Saggio storico di un sistema Metafisico*, lasciati inediti, e già di recente messi fuori nel primo e secondo mio volume. Ora, quali riscontri si hanno tra i due lontani filosofi, sì rispetto a loro vita, e sì all' insegnamento, e alla scuola ch' essi intesero a fondare? Cominciando dalla vita, non sapremmo in vero

in che trovare rassomiglianza tra il gaio monaco libero pensatore, e voglioso conversatore nelle sale galanti del castello d' Ormes, e il modesto prete di Monreale, che chiamato dal dotto e magnifico Monsignor Testa a continuare i suoi studi nel Palazzo Arcivescovile, vive tanto ritirato e atteso alla speculazione, da non saper lasciare la sua solitudine se non per gli obblighi più gravi di parroco, alla quale dignità il volle il voto di tutti gli ordini cittadini plaudenti alla sua esemplare e santa vita. Il Deschamps adempie agli offici di monaco e di priore, come a pratiche di educazione, di professione, d' impiego, di convenienza allo stato sociale, e nulla più; il Miceli sente profondamente lo spirito del suo ministero, amministra i sacramenti della Chiesa, e piange di devota pietà; professa il suo sistema, perchè non solo lo crede conforme ai dommi del Cristianesimo, ma di più, perchè accostante meglio che altro sistema filosofico a Dio. Se noi stiamo al Diderot, il Deschamps credeva il suo sistema *innocente*, quando *oppugnava*, dice lo stesso Diderot, *tutto ciò che v' ha nel mondo di più santo* (Lett. presso il Beaussire, ch. prem.); e questa innocenza era nel ridurre l' uomo a poter vivere senza leggi e senza Dio, ciò che sarebbe un certo *ateismo illuminato*, e il *vero costume* da pigliare il luogo dei costumi fittizii fatti dalla società; scopo e fondamento del sistema, cui lo strano frate dava il titolo di *Verità*, o di *vero Sistema*. La religione pel Deschamps si era un intermedio per giungere alla scienza dallo stato d' ignoranza; e però combatteva in nome della religione il Sistema della Natura, e l' Etica di Spinoza, come libri che potevano impedire il passo alla *Verità*, o

al vero sistema, che vien dopo della religione e di essa ha bisogno: pel Miceli la religione, e intendi il Cristianesimo cattolico, era principio, mezzo, fine: nulla usciva dalla cerchia religiosa, stante nulla poter uscire dalla sua *Trinità* o da' tre stati divini dell' *Onnipotenza*, della *Sapienza* e della *Carità*. Negli ultimi momenti di vita il Deschamps domandò al suo priore i sacramenti della Chiesa, se come dovere di stato, o per sentimento di coscienza, sàllo Dio e lui; il Miceli moriva sul quarantottesimo anno da fervido credente, e con tanta religione che confermava la pietà singolare di tutta l'antecedente vita. Nelle *Lettere sullo spirito del secolo* il Deschamps faceva guerra alla filosofia in voga, in nome della religione; ma al suo amico marchese de Voyer scriveva di aver posto in quel libretto un *arte infinita* in certe ipotesi, nelle quali *per chi sapeva vedere* si stava tutto l'essenziale de' suoi principii, e difatti il Beaussire trova specialmente rimòsso un poco del velo disteso ipocritamente, nella terza di quelle Lettere (v. Op. cit. p. 20): poi nella *Voce della ragione contro la ragione del tempo*, l'ardito monaco combatte francamente teisti ed atei, e sotto la proposta di una ipotesi dà bello e buono il suo sistema, in opposto alle dottrine de' filosofi e de' teologi del tempo, dei quali doveva spacciarsi a ogni costo, perchè potesse affacciarsi libera la *Verità*. Oppugnando nello stesso tempo la legge così detta naturale, e la rivelata, il Dio personale e il Dio impersonale, il giusto e l'ingiusto, la società e la Chiesa, pretendeva risolvere l'enigma della natura, con tanta franchezza da far maraviglia a Diderot e al Voltaire, per siffatte negazioni che più che maravi-

glia fanno all' uomo di buon senso raccapriccio e spavento. Il Miceli per contrario voleva sì penetrare nel mistero dell' essere, ma elevandosi a Dio; non negava, ma affermava, riduceva la scienza alla teologia, la ragione alla fede, l' opera naturale alla sovrannaturale, l' uomo al cristiano, la società alla Chiesa: e vedeva a conseguenza del suo sistema la vita cristiana e la santità del credente. Il Deschamps infine non ebbe di religioso e di monaco che l' abito; il Miceli nutrì di cristiano e di prete lo spirito, la fede e la pietà.

---

III.

## La dottrina fondamentale del Sistema del Deschamps e dello Specimen Scientificum del Miceli.

Rispetto adunque a vita i due filosofi può dirsi non aver avuto di comune che la condizione di ecclesiastici; ma niente che li congiunga nel fine pel quale speculavano. I due sistemi intanto portano l'uno e l'altro il carattere di novità rispetto al tempo in che comparivano; e pare, se non la vita de' loro autori, aver essi almeno qualcosa che li apparenti, e sarebbe il panteismo, che fa il loro fondo. Nessun dubbio ci ha, che tanto il *Sistema* del Deschamps, quanto lo *Specimen scientificum* del Miceli, non siano infetti di panteismo, mercè l'unità dell'Essere da entrambi insegnata. Ma, se il panteismo del monaco benedettino risente assai di quello che ai nostri tempi ha avuto nome dall'Hegel; il panteismo miceliano, come altrove feci avvertito (1), sa tenersi a un Dio personale, che può stare senza il mondo, liberissimo e perfettissimo; e di più, l'uno è l'essere reale, l'altro, che è il mondo, è fenomenico; l'uno sempre è, l'altro passa, e non è eterno, ma temporaneo. Principio fondamentale del Deschamps è l'identità dell'intendimento e dell'essere universale, dell'idea e dell'obbietto, del subbiettivo e del-

(1) V. *Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale*, p. 38-39.

l'obbiettivo, « ce fond méthaphisique qui existe en tout » et partout sous les nuances du phisique, et dont nous » avons fait un Dieu principe et une âme immortelle à » chacun de nous (presso il Beaussire, Op. cit. p. 69. » E lo studio di questo *fin fond metaphisique* dà un sistema che sia ugualmente « le matérialisme e l'immatérialisme, le méthaphisique, le phisique, et la negation de » l'un et de l'autre (Op. cit. p. 71) », abbracciando così *tutto* e il *tutto;* cioè, l'esistenza *in se*, che non si distingue per nulla, e l'esistenza presa nelle sue distinzioni e relazioni, nelle sue antitesi, nel mondo (p. 75); o il *tutto che è tutto*, ultimo termine del sistema, siccome ultima verità della scienza. Questo tutto universale, in cui tutti gli esseri vivono e muoiono, rientrando gli uni negli altri, come specie del genere universale, è esso il germe di tutte le specie, il cominciamento e la fine, la prima causa e il primo effetto di tutte le cause e di tutti gli effetti, che sono esistiti, esistono, o esisteranno (Op. cit. p. 92). Pertanto, sotto nome di Dio non si debba intendere che questa *esistenza*, quest'*essere universale*, o *essere metafisico*, il quale ha ricevuto dall'uomo i caratteri morali, onde è uscito a natura di essere personale e morale; ma per se non è altro che l'*esistenza nelle sue relazioni*. e l'*esistenza senza relazioni*, o meglio *tout* e *le tout*, *les deux mots de l'enigme de l'existence* (p. 104). Se non che tutto e nulla sono la stessa cosa (*Tout et rien sont la même chose*; pagina 104); e però, Dio non sarebbe, anzichè una realtà sostanziale, altro più che una cotal relazione universale nominata tutto, assoluto e relativo, positivo e negativo nello stesso tempo; stantechè: « tout dans *le tout* (car il

» y a *tout* dans *le tout* comme il y a *tout* dans tout) com-
» mence pour finir et finit pour commencer. Il n'est rien
» de parfait, ni de parfaitemente égal dans lui. Tout y
» est relatif plus ou moins ecc. (p. 109) » Quest' essere
universale del Deschamps, ha bene avvertito il Beaussire,
è campato tra due nulla, il nulla delle cose e il nulla del-
l'infinito (p. 110); il primo nel *tout* che sarebbe il crea-
tore, il secondo nulla nel *le tout* che sarebbero le crea-
ture; e il sistema così non insegnerebbe, con compiaci-
mento dell'autore, che un *athéisme éclairé*, i cui frutti
porterebbero la destruzione della morale del teismo, e
del male stesso nella sua sorgente, fermando il paradiso,
*dans l'unique endroit où nous puissions le faire, je veux
dire dans ce monde* (p. 119-20). Non bisogna poi scordare
come il dogma della caduta originale pel Deschamps non
riguardi che lo stato delle leggi, *qui est le vrai péché d'o-
rigine;* siccome l'altro della redenzione lo stato della mo-
rale natùrale, detto *de' costumi, qui est le vrai rédempteur
à attendre* (p. 118); e come infine se la fede ha data l'*i-
dea morale*, tutto ciò che dà la fede dee tacere innanzi
alle spiegazioni della ragione, rispetto a cui Dio, provvi-
denza, immortalità, sono puerile finzione, ovvero la *phi-
losophie machinale de l'homme sauvage*, che aspetta la *Ve-
rità* collo spacciarsi di ogni religione naturale e positiva,
e nella beata comunione di tutte le cose, de' beni e delle
donne (1).

(1) « Si l'on veut se peindre d'avance l'*état de moeurs*, il
n'y a qu'à se figurer les hommes hors des villes, jouissant
sans inconvénients, sans lois et sans rivelité quelconque de toute

Vincenzo Miceli insegnava, partito dal principio che il vero essere debba avere intrinseca la ragion d'essere, altrimenti c'è la contraddizione che sia e non sia nel tempo stesso, che l'essere vero e reale è uno, eterno, infinito, immutabile, semplicissimo, perfettissimo, sempre vivo; Essenza, o Forza sussistente ne' tre stati o persone di Padre, Figlio e Spirito Santo, *Onnipotenza*, *Sapienza*, *Carità*, in che consiste la Trinità, fuori di cui nulla si dà o può darsi; sì che il Mondo non è che l'Onnipotenza stessa, ma *estrinsecamente* considerata, cioè ne' suoi termini, e sia esso mondo materiale o spirituale, sia secondo la cognizione onde è appreso, *sperimentale* o *reale*. Il mondo quindi è *reale* e *fenomenico* o *aspettabile*; è la *scorza*, il *ludo* della Onnipotenza. La quale, in quanto Forza infinita, perfettissima, sempre viva, « perchè Forza, sempre e tutta » agisce, e perciò molliplicità d'azioni; nè per queste mu» tabilità accidentale o essenziale in essa si ritrova o ne » previene. Non essenziale in essa si ritrova, perchè la » Sostanza, sebbene sempre rappresenta continue novità, » pur sempre è l'istessa, nè passa da non essere ad es» sere, o dall'essere a non essere; ma sempre in tutte le

l'abondance, de toute la santé, de toute la force contre tout ce qui pourrait leur nuire, de toute la tranquillité d'âme et de tout le bonheur que la vie champêtre, l'ègalité morale et la *communauté des biens, y compris celle des femmes*, peuvent leur procurer et leur procureraient necessairement.... La communauté des femmes, dont je viens de parler, et qui révolte au premier coup d'oeil, est de l'essence de *l'état de moeurs*, comme leur non communauté est de l'essence de *l'état de lois* (pr. Beaussire, *Op. cit.* p. 127) ».

» novità mantiene gl'istessi predicati, il positivo in somma
» sempre resta l'istesso senza diminuzione o accrescimen-
» to, in cui propriamente l'immutabilità *essenziale* consi-
» ste: come la sostanza dell'acqua è sempre l'istessa, quan-
» tunque continue e sempre nuove siano l'onde. Non ac-
» cidentale, mentre essendo infinita, non si dà, nè dar
» si può cosa, che sopravvenga; perchè le continue no-
» vità da essa promanano, ed in essa sussistono, ed in
» essa si riducono (1). » Questa teorica dell' Essere, fer-
mata ne' teoremi dello *Specimen scientificum*, e nella spo-
sizione dottrinale del *Saggio storico*, niuno dirà non rac-
chiudere il più rigoroso panteismo: ma, pel filosofo Mon-
realese Dio e Mondo si distinguono; l'uno eterno ed im-
mutabile, l'altro temporaneo e mutabile; l'uno infinito,
l'altro finito, l'uno reale, l'altro fenomenico: di più, Dio
è Onnipotenza, Sapienza, Carità; il mondo non è che sola
Onnipotenza estrinsecamente considerata, non mai Sapien-
za e Carità. Pertanto, nell'unità sostanziale del vero Es-
sere dà il Miceli la distinzione sperimentale dell' ordine
della *natura* che è nell' Onnipotenza, di quello della *gra-
zia* che è nella Sapienza, e dell' altro della *santità*, che è
nella Carità; da' quali tre ordini si hanno eziandio tre
perfezioni, la fisica pura e naturale, la sovrannaturale, e
la compiuta della naturale e sovrannaturale, che dà il
*vero gaudio*. Da ciò il naturale e il sovrannaturale, la crea-
zione e la incarnazione, la natura e la grazia, la ragione
e la fede, la scienza e il mistero, la società e la Chiesa

(1) V. nel *Miceli ovvero l'Apologia del Sistema*, il *Saggio sto-
rico ecc.* p. 115, ed. cit.

giusta l'insegnamenio cattolico: da ciò le tre teologie, la *reale*, la *sperimentale*, la *razionale;* il peccato originale, la redenzione, i Sacramenti; la legge del senso per l'uomo bruto, quella della ragione per l'uomo ragionevole, la terza della fede per l'uomo perfetto o cristiano, onde l'operare o per l'amor proprio, o per l'amor onesto, o per l'amor perfetto, che *legge di carità si appella* (p. 211). La legge intanto è unica: *amare tutto ugualmente;* ma l'esercizio o pratica piglia ragione dalle circostanze; e però il vario esercizio delle leggi, la distinzione loro obbiettiva, la elezione della maggiore conformità a petto della minore, la perfezione dell'azione del cristiano costituita dalla *Volontà* e dalla *Fede.* Nè lascia il Miceli di distinguere tre società, cioe, *di quelli che si regolano colla fede; di quelli che si regolano colla pura ragione; di quelli che si regolano col principio del senso* (p. 217); l'una inferiore compiuta dalla superiore, e sottostante a tre *Etiche*, l'etica *di Hobbes*, l'etica *filosofica* o onesta, l'etica *cristiana* o santa. Questa dà compimento a ogni speculazione ed insegnamento; e pertanto la Chiesa la mette innanzi al fedele nel suo *anno* o *Circolo* delle feste incominciando dall'Avvento alla festa di Trinità. L'ampia tela del sistema miceliano comprende così « un semplice ed universale » sistema di tutte le scienze, non solo di quelle che alla » natura si appartengono, ma di quelle altre ancora che » sono del mondo soprannaturale. Un sistema vale a dire » non solo di Ontologia, Cosmologia, Psicologia, Teologia » naturale, Diritto naturale, Etica, Politica, Economica » ma eziandio di tutta la Teologia rivelata, e di tutti gli » oggetti materiali della Fede e della Legge divina che

» appellano Cristiana; e questo appoggiato ad un solo prin-
» cipio di conoscere il vero » (*Sagio storico*, p. 100).

Assai rischiose sono, a causa del principio fondamentale del sistema, le dottrine del Nostro, risguardanti la personalità dell' anima umana, il peccato, la grazia; ma comunque siasi, la pietà religiosa e la naturale onestà vinsero la logica del filosofo; e, siccome altrove notai, il Miceli è pieno della perpetua novità del suo Ente vivo, e d' altra parte di tutta la speranza del cristiano; ascende alla gloria de' comprensori, ed alla vita non sa dare altro fine che una continua appetizione del Bene sommo ed infinito, il cui possesso in visione intuitiva costituisce quello stato di essere che s' intende col nome di *paradiso* (1).

---

(1) V. la propos. CLXX dello *Specimen scientificum*, a p. 209 del *Miceli ovvero dell' Ente uno e reale*, ed. cit.

IV.

## Le due scuole del priorato di Montreull-Bellay e del Seminario di Monreale.

Tutti e due i nostri filosofi intesero a fondare una scuola; ed ebbero viventi, e pur dopo morte, i loro seguaci e fautori. Il Deschamps insegnava, scriveva, fu tutto inteso a tirare alle sue dottrine quanti più poteva de' suoi contemporanei; e vi riuscì specialmente col marchese de Voyer, il suo più intimo amico, e il più preso delle arditezze e de' paradossi del galante monaco. Ebbe scolari tra quelli del suo ordine un dom Mazet, un Brunet, e un benedettino del convento di Parigi, dom Patert; fra i gentiluomini, un de Colmont, e Thibaut de Longecour; e tenne scambio di dottrine, perchè li convertisse al suo sistema, col Robinet, allora famoso nella letteratura contemporanea, con l'abbate Yvon, e con l'autore del *giovane Anacarsi*, l'erudito e gentile ab. Barthèlemy. Ma più che il priorato di Montreuil-Bellay, il centro della scuola fu il castello d'Ormes, il cui nobile signore, il marchese Voyer, continuò gl' intendimenti del Deschamps, anche dopo morto l'autore del sistema, e già sperperata quella scuola di panteismo, o meglio *ateismo illuminato*. I mss. che hanno dato al sig. Beaussire materia da raccogliere ed esporre le dottrine del Deschamps, forono conservati per opera di dom Mazet, che lasciò di sua mano il ms. oggi nella Biblioteca di Poitiers, contenente il sistema; e

per opera de' signori d'Ormes, presso cui stettero le lettere più importanti del monaco filosofo, l'ospite forse più caro tra' i frequenti visitatori che consolavano l'esilio del conte d'Argenson. Dom Mazet e Thibaut de Longecour, dimenticarono l'antico fervore pel sistema fra i turbini della Rivoluzione, che l'uno fe' vivere ritirato a Poitiers, conservatore della pubblica Biblioteca, l'altro scambiare l'amore al vecchio maestro e alla scienza con gli ozi acquistati mercè un assegno imperiale. Solamente il marchese de Voyer, uomo di scienze e di lettere, quantunque più scettico, che dommatico all'uso del Deschamps, mise tutti gli sforzi che poteva, finchè ebbe vita, alla propagazione del sistema; il favore del quale intanto riusciva più disperato, che nò, e al maestro e ai discepoli; siccome si vede da una lettera di dom Patert all' illustre marchese. La Francia poco pare essersi allora occupata dalle dottrine del Deschamps, ristrette a piccolo numero di seguaci; ma, i viaggi del marchese de Voyer in Alsazia, la stanza di Robinet in Bouillon, poterono far passare in Germania quel che la Francia non accoglieva, e così essere gettati nella terra alemanna i germi che dovevano indi riuscire ai sistemi panteistici che hanno menato oggi tanto rumore (1). Dom Deschamps non potè avere dalla sua parte quel Voltaire e Rousseau, nè quel Robinet, che a lui sembravano in uno stato di *cecità*, pe-

(1) V. Beaussire, *Op. cit.* p. 229 e seg. So che al Beaussire non si son fatte buone queste congetture dal Janet (v. *Revue de deux mondes* 1er Juillet, 1856, p. 531): ma quali argomenti positivi in contrario?

rocchè fuori la luce della sua *Verità*, e del suo vero Sistema; e la Francia volea godersi lo *spirito* di Voltaire e e il *sentimento* di Rousseau, anzichè l'ateismo metafisico di un monaco libero pensatore. Vincenzo Miceli ebbe a campo di sua scuola una piccola città; oltre che l'isola stessa lo faceva ignorato nel resto d'Italia: solamente l'essere allora lo studio monrealese il più florido che la Sicilia avesse in lettere, diè al Miceli più discepoli che si poteva sperare, sì che la scuola miceliana contò seguaci in tutta l'Isola, nè tuttora può dirsi spenta. Ma i tempi migliori della scuola durarono sino al primo ventennio del nostro secolo; dopo il qual tempo sminuì a mano a mano la diffusione che in mss. si faceva delle dottrine del Miceli, restate sino all'anno passato depositate nello *Specimen Scientificum*, e nel *Saggio storico di un Sistema Metafisico*, principalmente; ma senza la pubblicità della stampa, e di una qualsiasi illustrazione. Primi fra gli scolari del filosofo monrealese furono il Zerbo, il Guardì, e il Bruno, posti interlocutori col maestro ne' dialoghi che intitolai del *Miceli*, e de' quali scolari diedi gli accenni biografici negli schiarimenti che seguono i detti dialoghi. Giuseppe Zerbo succedette al maestro, e così dappoi Paolo Bruno, nell'insegnamento filosofico; mentre nel teologico succedeva all'amico e consigliatore del Micèli, Ciro Terzo, l'altro scolaro Saverio Guardì; de' quali restano mss. di argomento filosofico, che spero in altra edizione del mio *Miceli* poter far seguire allo *Specimen Scientificum* del maestro. Lo Zerbo, il Guardì, e l'ab. benedettino Rivarola, continuarono a voce e negli scritti, benchè senza pubblicarli le dottrine miceliane che il Bruno portava eziandio sul

pergamo, e con tanto fervore, che riempivano dello stesso ardore i loro scolari, che a Monreale accorrevano da tutta l'Isola; tanto che il *Micelianismo* fu per un certo tempo la filosofia dominante in Sicilia, quantunque lo Studio palermitano gli fosse contrario, e i dotti della Capitale confutavano e accusavano ora di spinozismo e di eresia, ora di astrattezze e di sogni metafisici, il nuovo sistema, che tanto si scostava dal Locke e da' dottori dell'Enciclopedia, i quali già allora penetravano nell'Isola (1). Ma, morti gli scolari immediati, il sistema miceliano cominciò ad esser riguardato come qualche cosa di misterioso; si fecero più rari i mss. e non fu più l'insegnamento dello Studio monrealese; se ne vide appena parola in qualche libro, chè come a malincuore ne scrisse lo Scinà nel suo Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII; e solo nelle prime edizioni degli *Elementi di Filosofia* del Mancino, e in una dotta *Dissertazione sulla scienza* del p. Scilla, ne fu tenuto conto come di gloria siciliana (2). Si sa che qualche ms. dello *Specimen* passò a Roma, forse sin dai tempi di Nicola Spedalieri, e qualche altra copia fu mandata a Parigi, sì che il micelianismo poco favorito ne' tempi a noi vicini nel paese dove nacque, potè vedersi a mio credere rinnovato sotto veste francese nello

(1) V. *Il Miceli ovvero l'Apologia del Sistema*, Avvert. e note.

(2) V. *Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale*, p. 68. Nelle *Biografie di Siciliani illustri* raccolte dall' Ortolani (Napoli 1817) c' è pure la biografia del Miceli; ma è assai macra, e non ripete che le notizie date dal Zerbo nella *Vita* premessa all' *Isagoge*.

*Schizze di una Filosofia* del Lamennais, siccome altrove ho notato (1).

La scuola del Deschamps non ebbe nè la estensione, nè la durata della scuola del Miceli: morto il Deschamps il priorato di Montreuil-Bellay tacque per sempre; ma, quantunque morto il Miceli, le dottrine miceliane continuarono a durare nell'Accademia o Seminario di Monreale, e ad estendersi nell'Isola; e se già possono dirsi oggi quasi morte, quantunque la pubblicazione del mio libro e delle cose inedite del Miceli loro abbia suscitato qualche nuovo proselite, questo è avvenuto per la sorte comune a tutti i sistemi, le cui fondamenta non posano sopra veri e saldi principii.

---

(1) v. *Op. cit. Della vita e delle Opere di V. Miceli* p. 34 e seg.

V.

## Il panteismo e la sua logica nelle dottrine di Dom Deschamps, di V. Miceli, e di G. Hegel.

Pertanto, insegnavasi contemporaneamente nel secolo passato da' due illustri filosofi una nuova maniera di panteismo, benchè diversamente, in Francia e in Italia; mentre attorno si spandevano e facevano rumore le dottrine sensiste, materialiste, atee, che pigliaron nome di scuola francese. Niuno negherà che le illustrazioni sì del sistema ignorato del Deschamps, e sì dell' altro pochissimo noto del Miceli, non abbian recato di che arricchirsi la storia della filosofia in Europa nel secolo XVIII, alla quale non posson più mancare i nomi di questi due filosofi, l'uno appena notato di nome nella *France litteraire* del Quérard, e nel *Dictionnaire des anonymes* ec. del Barbier; l'altro giunto come *una rivelazione* ai cultori delle scienze filosofiche di là di Sicilia (1), e massime di là d'Italia, E niuno eziandio avrà a dubitare che il Miceli, come fu bene avvertito, *si ribada più che può da trarre l'ultime conseguenze del suo sistema,* attesa la fede religiosa da lui professata (2); siccome all'opposto il Deschamps mise

(1) V. la *Rivista Italiana* di Firenze, v. I, fasc. IV e V, p. 387; e le *Nozioni elem. di Storia della Filosofia* nella *Filosof. element.* del prof. G. Allievo, p. 222, Mil. 1864.

(2) V. *La Gioventù*, disp. 15 maggio 1864, p. 459 e seg. e l'*Italia* di Napoli, 6 ottobre 1864.

fuori intrepidamente tutte le conseguenze de' suoi principii, e negò a viso aperto Dio, l'anima umana, la famiglia, la società; negazioni di cui nè manco l'Hegel ebbe l' animo, lasciandole in eredità alla più ardita porzione di sua scuola. che prese nome di *sinistra*. Precursori entrambi i due filosofi della moderna filosofia alemanna, ne diedero innanzi quasi tutte le conseguenze, o deducendole a rigor di logica, o non iscorgendole per bontà di cuore. Se non che, non possono invero egualmente giudicarsi rispetto alla convenienza morale de' due sistemi: il Beaussire l'ha notato saviamente, ed io ripeto con piacere e con assentimento le sue parole: « Le danger sa» rait moin grand chez Miceli, parcequ'il s'arrête à moitié » chemin, tandis que Deschamps se sert du Christianisme » lui-même, pour détruire le Christianisme, et avec lui » tout ordre social et tout ordre moral. Cette logique ri» goreuse, qui fait la triste supériorité du philosophe » français, rend son exemple bien plus instructif. Ses » erreurs ne peuvent séduire personne; celles de Mice» li au contraire, pourraient égarer beaucoup de bons e» sprits (1). »

E così è avvenuto ai nostri tempi dell'Hegel. La *Filosofia dello Spirito* del tedesco caposcuola fu data quasi a coprire di uno scudo la *Logica* e la *Filosofia della Natura*, più disposte che nò ad essere accusate di ateismo (2), e

(1) Lettera all' aut. con data da *Luçon*, 5 *sept.* 1865.

(2) L' Hegel medesimo previene l' accusa che poteva esser fatta al suo libro, quando difende Spinoza dell' accusa di ateismo, dicendo che « una filosofia che ritenga non esservi se non Dio, » non deve venir tacciata di ateismo, v. *Logica* § 50, pag. 88 Napoli 1863.

delle conseguenze che porta dietro tanto illogico sistema, mercè il concetto dell'Essere confuso col nulla, e lo scambio o identità insegnata tra Dio e Mondo, Idea e Natura. Ma, qualunque si sieno gli sforzi della *destra* hegeliana, e del sig. Vera in particolare, tanto tenero come si mostra di una certa moralità e di una tal' immortalità dell'anima umana che possa stare in accordo col sistema del maestro, la logica sta ferma per la *sinistra*; e il Feuerbach che trova la teologia nell' antropologia. e la scuola *critica* che si contenta col Renan di un Dio solamente *puro ideale* (1), hanno un po' più di ragione di que' buoni tedeschi che da una parte avrebber voluto salva la personalità di Dio, la immortalità dell'anima, e la legge morale; e dall'altra ritenere il famoso *Ente-nulla*, che in se, contro se, e per se, da Idea si fa *Natura* e poi *Spirito*, pel progresso dialettico. e la identità de' contradittorii, onde il Medesimo e il Diverso sono tutt' uno, e i tre termini della dialettica sostanzialmente non si distinguono, bensì non sono che semplice relazione, in che sta e si muove la vita dell'Assoluto. Se non che, il Dio spi-

(1) V. ne' nostri *Principii di Filosofia Prima*, v. 2, *Teolog.* Lez. VI, Pal. 1863, e nel *Miceli ovvero l'Apologia del Sistema*, l' *Avvertenza*, p. XV. Pal. 1865. L' Hegel non esce dalla astrazione salvo che per un sofisma, che è l' identità del pensiero e dell' essere, in quanto la sua Logica è ricalcata sulla Ontologia del Volfio, la quale ha per materia le astratte nozioni dell' Essere, non le sue reali condizioni e stati o *momenti* giusta il linguaggio hegeliano: e il principio fondamentale del famoso sistema, cioè l' identità del Nulla e dell' Ente, il *farsi* dell' essere, o l' Idea pura e indeterminata che *diviene* Natura dapprima e poi Spirito, è tutto in quel passo del Volfio, altrove da me riferito. v. *Principii di Filosofia Prima*, v. 2, *Ontol.* Lez. I. Palermo 1863.

rito, anzi Spirito Assoluto come il vuole la *Filosofia dello Spirito*, non salva il Dio hegeliano di non essere altro che un Dio nominale, una nuda e sterile astrazione, in che riesce quella *indeterminazione di ogni determinazione*, quell'*assoluto negativo che immediatamente preso è il Niente* (1). Lo Spirito assoluto è già lo spirito obbiettivo che si pone come persona per la conscienza della libertà, e per la comprensione del mondo che innanzi ha posto, nella forma antecedente di Spirito subbiettivo: ma « lo Spirito è sempre l' Idea » vi dice l' Hegel; è l' Idea fatta Natura, nella quale si pone come *fuori di se*, siccome può dirsi ritornare *a se* nel porsi Spirito: « egli produce se stesso dalle presupposizioni da cui risulta, dalla Idea logica e dalla esterna natura: ed è la verità tanto di quella che di questa, cioè la vera forma e dello Spirito che è solo in se, e di quello che è soltanto fuori di se (*Filosof. dello Spir.* § 5, p. 17). » Onde, se la natura dello Spirito non è che quella stessa della Idea, e questa s'immedesima obbiettivamente col niente, subbiettivamente con la pura nozione, che non è se non l' astrazione dell' essere; si chiami come si voglia, Spirito assoluto, o Dio, non sarà che un Dio nominale, uno schietto ideale, sempre in via

(1) « L'Essere o l'Immediato. che è il principio onde partono l'Essenza e la Nozione, o meglio la Natura e lo Spirito, è l'*indeterminazione* di ogni determinazione; non si può sentire, non intuire, non concepire; chè il primo principio non debbe essere nulla di mediato o di determinato: è la *pura astrazione*, e con ciò l'*assoluto negativo*, che immediatamente preso, è il *Niente*; tanto che sono convertibili queste due sentenze l'*Assoluto è l'Essere*, e l'*Assoluto è il Niente*; conversione racchiusa nel dire che l'Essere in sè è l'inderminato senza forma e contenuto » HEGEL, *Log.* § 87-88, trad. del Novelli, Napoli 1863.

di *farsi*, non mai Dio *fatto*; stante la sua vita essere nel continuo progresso, o nel porsi delle relazioni. Vero è poi che l'Hegel vi parla di *mondo etico*, di *religione* e di *religiosità*: ma, questo *mondo etico* non è che il *costume pensante*, cioè « il costume conscio della libera universalità della sua concreta Essenza »; onde « si cercherebbe invano vera religione e religiosità fuori dello Spirito etico », e la religione non riesce che « alla coscienza della verità assoluta » o, che è lo stesso, allo Spirito che si pone *immanente nella coscienza di se* (Op. cit. p. 362-63), manifestando se medesimo di guisa, che riducendosi la religione a scienza, lo stesso Spirito si fa ragione che si sa. Assoluto universale. Pertanto, « la logica si fa natura, e la natura si fa Spirito... e l'eterna Idea che è in se e per se, come spirito assoluto, effettua, produce, e gode (§ 199, 200, 201). » È sempre la stessa Essenza identica al non essere, che si pone subbiettivamente o obbiettivamente; e così fa la natura, e lo spirito, l'arte, la religione, la scienza, la storia del mondo, e la storia de' popoli; lo Stato e la Filosofia; l' uno che è *la conscia etica sostanza*, l' altra che è il *conscio sapere*, in cui la *forma* e il *contenuto* sono identici; « poichè in fine essa afferra la sua propria nozione, val dire riflette sul suo sapere (§ 197) ». Non si può negare che nel vocabolario hegeliano c' è molto di metafisicheria, e di sottigliume scolastico; ma sotto le nuvolose formole mal si cela l' ateismo, non dico il panteismo, rispetto a cui già l' Hegel si ride delle accuse date alla scienza, e non sa persuadersi come sia in buon senso concepibile una scienza senza contenuto, cioè senza Dio. Il Dio hegeliano è per tutto; è in tutte le tra-

sformazioni dell'essere; e però è che sempre in stato di *farsi* o di *divenire*, non è mai il Dio che cerca la coscienza e la ragione umana, non pervertite da' sofismi e dalle mensogne di una Logica, che fa suo fondamento della contraddizione, e della identità dell' Essere e non essere.

Posto ciò, conchiudendo questi raffronti, non sappiamo abbastanza lodare l'egr. prof. Beaussire di averci dato col suo *Dom Deschamps*, non solo notizia degli antecedenti che l'Hegelianismo de' nostri tempi ebbe in Francia sulla metà del secolo passato, ma sì di averci eziandio mostrate nella logica franca e risoluta del monaco di Montreuil-Bellay quali saranno sempre le conseguenze proprie di un sistema, che fondato sull' unità dell' essere universale, non può riuscire per sua natura che dove riusciva il Deschamps, con inesorabile necessità che lo stringe sino che corra all' ultima sua meta. Il Miceli tentò può dirsi i maggiori sforzi che abbia potuto fare il panteismo per tenersi fermo alle verità di senso comune, e all' uomo naturali, e così non sciogliersi da' doveri religiosi, morali, e sociali; Dom Deschamps non tenne o di buona fede, o di proposito, riguardo alcuno; fu tanto logico panteista, quanto il dovrebb' essere chiunque oggi si vuol vantare di professare l' hegelianismo, e intanto ci continua a parlare di Dio, dell' anima immortale, di bene e di male, di virtù e vizio, di diritti e doveri, di libertà e tirannia. Una qualsiasi distinzione ed opposizione, e fosse apparente, conduce alla distinzione ed opposizione sostanziale; e questa ammessa, va via non solo il panteismo, ma con la creazione vengono in mezzo tutte le verità della sapienza comune e della dommatica cristiana.

*Palermo* 1866.

# NOTA.

## *Sullo scritto della* Revue des Deux Mondes *intitolato* un Philosophe Sicilien.

Fra i molti giudizi che si son dati dalla stampa periodica sul mio *Miceli* (1), c' è questo col titolo *Un philosophe Sicilien* del sig. F. J. Perrens nella *Revue des deux Mondes*, 1er, mai 1865.

L' illustre critico nota come il nome di Vincenzo Miceli capo della scuola filosofica di Monreale, nè manco si trovi fra' dizionari biografici di cui la Francia abbonda ; e lamenta la dimenticanza o meglio la riserba de' possessori de' mss. del Miceli, già inediti sino al primo de' due miei volumi , pei quali finalmente si è potuto conoscere in fonte il sistema Miceliano (2). Ha poi per me e pel mio

(1) V. *La Gioventù* di Firenze, disp. 15 maggio 1864, *Politica e Commercio* di Messina, 28 maggio 1864, il *Giornale di Sicilia*, 8 e 9 giugno 1864, l' *Italia* di Napoli, 6 ottobre 1864, il *Borghini* di Firenze anno II, n. 5, la Rivista *La Sicilia* di Palermo n. 8, 30 apr. 1865, il *Giornale di Sicilia*, 9 maggio 1865, la *Civiltà Italiana* di Firenze, 14 mag. 1865, *La Rivista Italica* di Firenze, v. I, fasc. IV e V, 31 mag. 1865, Il *Borghini* anno III, n. 6, ec.

(2) « C' est seulement dans ces dernières années qui un sa-
» vant sicilien, M. Vincenzo Di Giovanni, a pu obtenir que ces
» précieux papiers fussent laissés quelque temps entre ses mains.
» Un étude attentive, d'ingénieux rapprochements avec les ou-
» vrages de Miceli qui ont vu le jour soit de son vivant, soit

lavoro delle parole assai lusinghiere; ed io ne lo ringrazio pubblicamente, comechè alle volte scorga nel mio libro un *enthousiasme excessif pour tout ce qui est sicilien*. Ma mi vorrà permettere l'egr. signor Perrens ch' io faccia, forse con un pò di passione verso il subbietto de' miei studì, una difesa a quel Miceli che « *enfin il est un chef d' ecole, il est un de ces hommes, rares après tout, qui, médiocrement pressés d' ècrire, déposent leurs doctrines dans la mémoire fidéle de leurs disciples*. Il Miceli è vero *etait prétre, il voulait être orthodoxe*, e intanto nel suo *Saggio scientifico* fu panteista; siccome io nettamente dico, senza che ci sia in ciò del *piquant*. Il voler essere ortodosso fu sempre nelle intenzioni del filosofo Monrealese, e da ciò i grandi sforzi per conciliare i dogmi della Teologia cattolica col suo principio scientifico dell' unità dell' Essere; si che la riuscita al panteismo fu necessità del sistema, non preveduta nè voluta dall' Autore, che non mai intese professare quello che già combatteva in Spinoza. È perciò che, riguardando alle intenzioni, il Miceli ci appare, come fu nella pratica, uomo piissimo e prete scrupoloso; attendendo alle premesse e alle illazioni logiche, cui condurrebbe il suo sistema, non possiamo non dirlo pantei-

» aprés sa mort, ont permise à M. Di Giovanni de faire con-
» naître les doctrines de ce philosophe, sinon en publiant les
» textes mêmes, du moins en composant trois dialogues à la
» maniere antique, dans lesquels Miceli descute avec Guardì et
» Zerbo, ses deux principaux desciples, dont les ecrits ne font
» guère, paraît-il, que reproduire assez fidelement les opinions
» du maître » p. 268.

sta, benché diversamente che lo Spinoza il Bruno, lo Schelling e l' Hegel de' nostri tempi. Così il Miceli ci fa pel principio ontologico ricordare, va bene, il Bruno; ma non ha in tutto *la même onthologie que l' aventureux Giordano Bruno* (1) : ebbe spinta dalla filosofia del Leibnizio che allora correva per l' Isola (2), ma non ho io detto, nè poteva dirlo, che il Monrealese riproduceva la teorica leibniziana della monade, a petto dell' Ente vivo agente in perpetua novità dello *Specimen Scientificum*: prese dall' Etica dello Spinoza il metodo geometrico, ma non accettò quella meccanica Sostanza che è tutto, perocchè *Deus est res estensa, Deus est res cogitans*, siccome predicava il filosofo olandese. Per lo che , ponendo mente a siffatte specialità del sistema Miceliano, per le quali non si negherà di essere un sistema a sè, arditissimo e difficilissimo , quantunque di false fondamenta; non mi pare sia accettabile la sentenza del signor Perrens, che il nostro filosofo *dans les matieres philosophiques il marche toujurs derrière quelq' un*, sì che del tutto manchi *d' originalité*. Poi l' illustre critico aggiunge: *Miceli est donc sortout un maitre savant et doux , qui a eu sur ses disciples une action réelle , forte durable , par l' autorité de sa parole et la gravité de son caractére ; M. Di Giovanni , sans l'en apercevoir, assigne au penseur et au philosophe une place assez modeste en le déclarant l'égal de Gerdil et de Genovesi* (p. 272). Ma, io ricordo non aver detto che il Miceli stia a pari col Genovesi; bensì « pare non essergli

(1) V. i raffronti col Bruno rispetto a Dio, a p. 29 del mio libro.
(2) V. a pag. 32 del mio libro.

» da comparare quel Genovesi medesimo, che molto fu
» tenuto valere in cotali studî; nè dico di quelli che si
» piacquero correre dietro ai leggerissimi sistemi che la
» scuola francese ci mandava, figli del Locke, e niente
» fatti per lo ingegno italiano (p. 22). » Dissi è vero che
» eccetto il Gerdil non ebbe l'Italia di quei tempi altri
» che il Miceli avanzasse »: e ciò perocchè in molte ragioni il Gerdil per me può bene stare a pari in merito col filosofo Siciliano, e il proverei facilmente; stante il Gerdil non essere da confondere colla comune de' filosofi. Un equivoco finalmente, se mal non mi apponga, sembra trovarsi nello scritto del signor Perrens, ove dice non saper bene intendere *ce que veut dire M. Di Giovanni quand il déclare que si le panthéisme de l'Allemagne rappelle celui de l'Orient, le panthéisme de la France et de l'Italie sait se tenir à un Dieu personnel et intelligent. C'est sans doute cette alliance d'idées si opposées que poursuit et prètend soutenir une ècole toute moderne qui donne à ses adeptes le nom peut-ètre exact, mais dans tous les cas énigmatique pour la plupart des hommes, de panthéistes chrétiens. M. Di Giovanni ne parvient pas à nous faire comprendre ce qui nous parait si obscur, ou pour mieux dire, il ne l'entreprend guère. Sauf quelques affermations vagues comme celles qu'on vient de voir, il se borne a declarer que Miceli est tout ensemble panthéiste et catholique, philosophe hardi qui ne reçule pas devant les témérités de Bruno, et croyant zélé au point de méconnaitre dans le mariage le contrat civil et de n'y voir qu'un sacrement* (p. 272). Per la prima parte l'illustre critico poteva bene accorgersi che quel mio giudizio era corollario de' raffronti premessi fra

i sistemi dello Schelling e dell'Hegel, e del Miceli e del Lamennais, e nulla più; sì che anche da me va combattuta qua e là e specialmente nella nota (i) a p. 63-65, l'alleanza di cui accenna il Perrens, fra idee sì apposte che sono il panteismo e il cattolicismo. Il sistema del Miceli si è voluto dire *Panteismo ben inteso*, che varrebbe *panteismo cristiano*; ed io in quella nota scriveva « il pan» teismo comunque s'intende, stando al suo nome non » cangerà mai natura. Meglio che difendere cosiffattamente » il sistema, giova scusare l'autore, e non renderlo col» pevole di un errore che mai non volle, religioso e sin» cero di mente e di cuore com'egli era (p. 65.) » Pertanto, è ben chiaro come nè il mio libro, nè i miei principii filosofici, già abbastanza esposti in altra opera, si appartengano a quella scuola di cui parla il Perrens, dei panteisti che si dicono cristiani. E se io dica il Miceli essere e *panteista* e *cattolico*, ciò è in forza della logica del sistema da una parte, e delle pie e sincere intenzioni dell'uomo dall'altra. Nel Miceli il credente cattolico vinse il filosofo dell'Ente uno; e si voglia questo come inconseguenza, essa è pur una verità: tantochè io non poteva non darle tutto il risalto che però ha nel mio libro, e nelle scritture del filosofo Monrealese. L'altro volume, che di recente ho pubblicato, a far seguito e compimento al primo, proverà forse meglio al signor Perrens quanto qui accenno, e servirà spero a rendere più chiarò quel che forse potrà essere qualche volta oscuro nel primo volume, che solo pare avere avuto innanzi senza il secondo di cui non fa mai parola, l'egr. scrittore della *Revue* citata. Nè, spero, il secondo volume avrà minore indulgen-

» sofia del Leibnizio che allora correva per l' Isola (1);
» ma non ho io detto, ne poteva dirlo, che il monrealese
» riproduceva la teorica leibniziana della monade, a petto
» dell' Ente vivo agente in perpetua novità dello *Specimen*
» *scientificum*: prese dall' Etica dello Spinosa il metodo
» geometrico, ma non accettò quella meccanica sostanza
» che è tutto, perocchè *deus est res extensa, deus est cogi-*
» *tans*, siccome predicava il filosofo olandese». « E tutto
per intero l' articolo della *Sicilia* riferiva poi per nota a
p. 31 del mio recente libretto *Dom Deschamps e Vincenzo*
*Miceli precursori del moderno panteismo alemanno* (Palermo
1866); sul quale mio scrittarello fu cortesissimo di giudi-
zio il suo *Ateneo* a p. III, del n. VII. L'*Annuaire philosophique*
ripete sottosopra le parole del Perrens: ma, quel che è
più, ove il Perrens trovava nel Miceli un discepolo della
*thèorie de la monade*, l' *Annuaire* ne fa un discepolo di
Leibnizio *pour la thèorie des monades*. Lo scrittore del-
l'Annuario certo non ebbe a mani il mio libro; poichè
l'avrebbe ricordato accennando alla esposizione del siste-
ma Miceliano data nella *Revue des deux mondes*, e non
avrebbe mai detto trovarsi nel Miceli la *théorie des mona-*
*des*, dottrina oppostissima all'*Ente uno e reale* del filosofo
siciliano. Il quale, io dissi « appartenere al rivolgimento
filosofico che avveniva in Sicilia, dopo gli onori dati al
Cartesianismo, in nome del Leibnizio e del Volfio »; ma
non poteva colla sua unità dell'Essere (*unicum datur Esse*
*idque vivum*) ripetere la teorica leibniziana *delle monadi*, le
quali per la loro moltiplicità negano direttamente l' unità

(1) V. a pag. 32 del mio libro citato.

sostanziale dell' Essere. Fra il Leibnizio e il Miceli non c'è altra parentela che quella del concetto della forza, pel tedesco filosofo riferito a tutte le unità prime o monadi; pel siciliano al solo Ente uno, Forza sempre viva e ludente in continua novità di termini, che fanno la faccia esteriore di essa Forza, che *intrinsecamente* è Dio, *estrinsecamente* mondo. E però attribuendo al Miceli, siccome fa l'Annuario citato, la teoria *delle monadi*, non sarebbe più il sistema Miceliano una teorica dell' Ente *uno*, *vivo e reale*, o della *vis infinita agens in perpetua novitate*; e non sapremmo come avrebbe potuto il nostro filosofo siciliano essere nello stesso tempo discepolo del Bruno *pour l'ontologie*, e discepolo del Leibnizio *pour la théorie des monades*. In quello scritto della vita e delle opere di V. Miceli, preposto ai Dialoghi del primo volume, notava difatti, e credo chiaramente, le ragioni per le quali il Miceli possa entrare nel rivolgimento Leibniziano, pur restando fermo al posto di fondatore di una scuola siciliana nel secolo XVIII. Vi scriveva pertanto a p. 32-33: « Il Miceli prese dal volfianismo il principio di contraddizione che disse dover esser unico principio della scienza; ma il pose come una relazione subbiettiva e di sola logica negazione, e riguardollo in senso affermativo come principio di identità, che volse in quello di ragione sufficiente. E fu questo principio guardato dal lato di natura assoluta, senza dipendenza da altro, che il condusse all' esistenza *reale*, secondo ei pone, di un solo Essere che è assoluto, necessario, infinito nell'intimo di sè; e nell'esteriore apparenza relativo, contingente, finito. Il quale rappresenta sopra di sè il mondo per la *Onnipotenza*, gli

spiriti per la *Sapienza*, e l'ordine soprannaturale per la *Onnipotenza*, la *Sapienza*, e la *Carità* insieme unite; tre modi immanenti o *persone* di esso *Ente vivo e reale* ».

Questo credo bastare, onorevolissimo signore, per rettificazione dell'articolo dell'*Annuaire philosophique*; e son sicuro mi vorrà essere la signoria sua cortese di pubblicare queste poche righe nel pregiatissimo suo periodico (1) che ora ha in Italia tanta diffusione. Con che mi creda

*Palermo*, 3 maggio del 1866.

*obbligatissimo*
VINCENZO DI GIOVANNI.

---

(1) V. *L'Ateneo Italiano*, ecc. v. I, fasc. XIX. Firenze 1866.

## FRAMMENTI DI FILOSOFIA MICELIANA

Questi *Saggi* o *Frammenti* di filosofia Miceliana vengono in parte estratti da due grossi volumi manoscritti lasciati dal Rivarola, contenenti diversi Opuscoli filosofici, oltre il sistema dell'Autore, eziandio degli illustri Miceliani Guardì e Zerbo; e illustrazioni di varii, e studii e lavori che valevano a confermare le dottrine fondamentali dello *Specimen scientificum* e del *Saggio storico di un sistema filosofico* del Miceli. Notizie biografiche del Guardi, dello Zerbo, del Bruno, del Rivarola, siccome del Terzo e di altri della scuola, alla quale pur appartenne l'illustre autore de' *Diritti dell'Uomo*, Nicola Spedalieri, sono nel primo e secondo dei nostri due volumi sul Miceli, e nel capitolo primo del Libro quarto di quest'opera; sì che qui non fa uopo riferirle. Ma non possiamo non far sapere al lettore che abbiamo disposto i *frammenti*, che ci è venuto in pensiero di pubblicare, nel modo seguente, cioè:

I. L'Essere.
II. Dio.
III. Il Mondo.
IV. L'anima umana.
V. La Cognizione.
VI. La Scienza.

Da questi scritti si rileverà bene l'indole della Scuola,

e l'arditezza del filosofare, il quale già preveniva da un mezzo secolo, siccome è stato oramai riconosciuto da' nostri e dagli stranieri che si sono occupati del sistema del Miceli, la moderna speculazione alemanna, ovvero la famosa filosofia dello Schelling e dell'Hegel sino allo Schopenhauer e forse all'Hartmann. Questa scuola che fu di buona fede ne' suoi errori, difficilmente ci ha potuto occultare il sofisma che vizia i suoi principii, e fa crollare dalle fondamenta lo specioso edificio che vi fu innalzato sopra con fervore direi alessandrino, o colla passione delle scuole del medio evo: ma, se non a sostenere oramai la scuola, della quale pur dura qualche seguace, questi documenti varranno per certo ad arricchire la storia della filosofia in Sicilia, e però in Italia; e a questo fine ho inteso, studiandomi di farli pubblici con la stampa.

—

## I.

# L' Essere.

### De Ente simplici (1).

Ens simplex dicitur quod partibus caret.

Quoniam ens compositum partibus constat, ens simplex non est; ac proinde enti simplici tribui nequeunt, quae composito, quia tali, tribuuntur.

Ens simplex extensum non est.

Ens simplex non est divisibile.

Figura est limes extensi, ergo ens simplex figura non est praeditum.

Simplex caret magnitudine. Magnitudo est multitudo partium.

Simplex caret partibus. Ergo et magnitudine.

Simplex nullum spatium implere potest.

Motum intestinum adpellamus, quo ea quae sunt in ente

(1) Sono i capitoli XII, XIII, XIV, XV, del *Systema Metaphysicum ex intrinseca realitate desumptum*. contenuto nel cod. ms della Biblioteca Comunale di Palermo, segnato 2 Qq, c. 91. n. 5, e attribuito al Fleres o al Zerbo. Si legge in testa del titolo e al margine: *estratto dal sistema di V. di Miceli o compilato secondo le idee del di Miceli, ed è forse di Fleres*. E con giunta posteriore: *probabilmente di Gius. Zerbo can. di Monreale.* Ma questa giunta è de' nostri giorni, e nessuna di queste avvertenze è della mano stessa del trascrittore del *Systema*.

aliquo situ erga se invicem mutant. Quoniam ens simplex partes non habet, motus intestinus in eo non datur.

Omne ens vel simplex est, vel compositum, nam idem non potest simul esse et non esse: ergo ens vel habet partes, vel non habet; ac proinde aut simplex est aut compositum.

Ens simplex ab alio simplici oriri nequit. Etenim partes non habet.

Si datur ens essentialiter perfectum, simplex esse datur. Etenim si haberet partes, limites haberet; ergo esset et non esset perfectum; ergo.

Si dantur modi in ente simplici cum ipso identificati, cum toto identificantur. Etenim identificantur cum parte; ergo ens simplex non est; ergo.

Si datur ens simplex essentialiter perfectum, quidquid est cum ipso toto identificatur.

Si datur ens simplex essentialiter perfectum essentialiter liberum est libertate indifferentiae. Seu tum a coactione tum a necessitate liberum est. Etenim coactio est vis externa alteri impressa ad faciendum aliquid; sic pondus in bilance: necessitas est vis interna partium ad aliquid faciendum, ut in ......... uva fermentante etc. atqui si datur ens simplex nullam habet vim intrinsecam partium, quia simplex est nulla externa, quia repugnat dari externam vim, seu agens extra ens perfectum essentialiter; ergo....

Annihilatio fit per actum negativum.

Dependentia essentialis dicitur quatenus esse suum ab alio habere dicitur, seu in alio habet (impropria est locutio); ergo modi essentialiter dependent ab Ente vivo ut sint, quia esse suum habent in Ente vivo.

Creaturæ essentialiter petunt annihilari. Etenim essentia sua Ens vivum tendit ad mutationem status continuo; ergo continuo tendit ad annihilationem status determinati, seu creaturae: ergo creatura essentialiter tendit ad annihilationem sui.

## De Ente Vivo.

Ens vivum est continua status mutatio.

Quoniam ratio sufficiens identificatur cum essentia rei (ex cap. I.); id unde intelligitur continua status mutatio est ipsum ens vivum.

Determinata status mutatio dicitur *modus*.

Quoniam status mutatio identificatur cum Ente vivo, modi cum Ente vivo identificantur.

Quoniam Ens vivum est continua status mutatio, inter continuum nulla interponi potest pars diversa specie ab eo quod est continuum; inter unam mutationem status et alteram impossibile est non interponi status mutationem.

Quoniam continuum tamquam compositum concipi debet, ens vivum tanquam compositum concipi debet.

Ens vivum tamquam conpositum successivum concipitur. Etenim in Ente vivo una mutatio alteri succedit; successivæ sunt modificationes, sed concipiendum tamquam ens compositum; ergo tamquam compositum.

Quoniam in ente vivo continuo mutante, eadem vis præcisis modificationibus adest, Ens vivum qua vis semper idem concipiendum.

Si dum existit A. B non existit, ipso A existere desinente existit B. et similiter dum existit B, C non exi-

stit, et ipso B existere desinente existit C. et ita porrò A B C dicuntur *successiva*.

Ens vivum est continua status mutatio, et quidem successiva. Successiva non coexistunt; ergo Ens vivum non existit, seu continuae status mutationes non coexistunt.

Sed vis semper eadem in singulis status mutationibus existit qua vis; ergo vis coexistit successivis mutationibus.

Singulae mutationes non coexistunt vi: Etenim mutationes sunt continuae, sed continuae non possunt coexistere; ergo singulæ mutationes etc.

Quoniam vero mutatio præsens non distinguitur a vi praesente, inter vim et statum praesentem nulla adsignari potest differentia.

Hinc est quod si consideratur Ens vivum in statu præsenti nulla inter vim et statum seu modum, concipitur differentia.

Quoniam vero status præsens Vis vivæ differt a statu præterito, inter modum et modum adsignari potest differentia.

Vis vero semper eadem est in omni statu: inter statum praesentem et præteritum nulla concipienda differentia.

Quoniam vero mutabilitas est substitutio unius vice alterius, hinc mutabilitas ex parte modi concipienda.

Immutabilitas est impossibilitas substitutionis. Quoniam vi primi status, et vi secundi status nulla admittitur substitutio et ex ratione sufficiente semper eadem esse debet, hinc vis immutabilis concipienda.

## De Vi.

Vis est continuus conatus agendi actualis.

Actio est mutatio status cuius ratio continetur in subiecto, quod statum mutat (Wolff § 713 ont.) Sic dum scribo agere quid dicor, quia observantur in me status varii, manus, mentis, brachii etc., qui antea non erant.

Quoniam ex vi actualem et continuam status mutationem, id vero unde aliquid intelligitur est ratio sufficiens ipsius seu eiusdem essentia (ex cap. I), hinc vis est essentia continuae mutationis status actualis. Ut autem hoc plenius intelligatur sciendum: Ens prout dicit plures actuales conatus dicitur Vis, prout dicit actualem determinatum conatum dicitur status, seu modificatio, seu actio.

Hinc est quod vis et conatus determinatus seu status seu actio, per intellectum distinguitur tanquam totum a parte.

Quoniam vis cum consideratur existens a parte rei non est nisi determinatus modus seu actio, ergo praeteritae non sunt; unde notio vis non fit a realitate seu vera existentia, sed combinatione idearum præteritae scilicet actionis et præsentis.

Hic loquimur de Vi simplici.

Passio est mutatio status cuius ratio continetur extra subiectum quod statum suum mutat (Wolff § 714 ont.)

Quoniam vero si datur Ens vivum essentialiter perfectum, dari aliam vim repugnat extra ipsum vel subiectum quodcunque (ex cap. 12), in passione duo supponuntur subiecta. si datur ens essentialiter perfectum, passio repugnat.

Status autem ut concipiatur, concipienda instantanea permanentia. Sic in mari vel in flamma, permanentia instantanea A non est permanentia instantanea B; nunc situ stat oblonga, nunc minus longa, nunc diameter latior, nunc brevior.

## De Ente Finito et Infinito.

Infinitum in mathesi dicimus in quo nulli adsignari possunt limites ultra quos augeri amplius nequeat (Volff § 796 Ont.).

Numeri infiniti et magnitudo infinita repugnat. Etenim numerus est multitudo unitatum, unitas a parte rei est undequaque terminata seu undequaque terminis restricta; ergo quantascunque unitates sumas semper terminos dari concipiendum: sed dari terminum et non dari terminum repugnat, seu finitum et infinitum, ergo.

Nulli hominum cognitio realis infiniti inest. Experientia hoc docet, in Psychologia rationali a priori demonstraturus.

Nulli hominum cognitio infiniti experimentalis inest. Constat hoc itidem experientia.

Nulli hominum cognitio imaginaria infiniti inest. Etenim cognitio experimentalis in hoc ab imaginaria differt, quod haec ideas omnes combinandi ideam infiniti positivam efformare valet, illa, quod sensu duce infinitum vidit, gustavit etc., praeter vocem.

Finitum dicitur in mathesi cui adsignari possunt termini, unde incipit et ubi desinit, seu ultra quos augeri potest, et ideo adsignabile est.

Quoniam inter finitum et infinitum dari nequit medium quia contradictoria sunt; Numerus infinitus dari nequit. ergo numerus omnis et quantitas, quae datur finita est.

Infinitum reale si datur, simplex esse debet. Etenim si compositum esset, quoniam partes actuales habere deberet, partes actuales sunt terminatae, ergo limites haberet; ergo impossibile; ergo simplex esse debet.

Quoniam numerus ens compositum est, numerus infinitus ex hoc capite repugnat.

Idea numeri et infiniti in compositione repugnat. Etenim idea numeri terminos dicit, idea infiniti carentia terminorum est; ergo in compositione esset et non esset. Notandum tamen quod imaginaria haec et falsa idea est.

Ens vivum infinitum si datur plures admittit status. Etenim ens vivum est continua status mutatio, seu instantaneae permanentiae successivae: quoniam continua est ista mutatio admittit partes, ergo admittit plures status.

Quoniam pluralitas numerus est, ac proinde compositum, omne autem compositum finitum est; ergo admittit status finitos.

Quoniam determinata status mutatio modus est, ergo admittit plures modos seu finitos modos, hosque successivos. Utrum eodem tempore plures modos admittat non est huius loci definiri.

Quoniam vero Vis seu Ens vivum intrinsece consideratum semper idem, hinc intrinsece nullam admittit finitudinem.

Status vero quid extrinsecum est (ex cap. 14). Hinc ens extrinsecam tantum admittit, ut ita dicam, finitudinem.

Ens igitur infinitum limites essentiales excludit, non modales.

Quo maius concipi potest id est limitatum seu finitum; si enim A concipitur maius, concipitur in A limes ultra quem augeri possit. Ergo (Wolff § 825 Ont.).

Quicquid limitatum est eo maius, vel minus concipi petest. Etenim quicquid limitatum est terminos habet, ultra quos augeri potest, ergo eo maius concipi potest. Insuper si ponatur B minor C, C minor D, D autem sit limitatum, hinc potest D concipi posse minor quod sit C. (Wolff § 826).

Quicquid in Ente mutari potest, id nonnisi limitatum est, ultra quod aliquid aliud concipi potest ad ipsum non pertinens. Sed si datur substitutio unius pro alio, concipitur aliquod aliud ultra ipsum, ergo limitatum.

Si mutabilitas sit ex parte essentiae qualenus ipsi vel adcedere aliam, vel pro ipsa alia substitui possit, dicitur limitata essentia; si vero modi sunt mutabiles, tunc modi sunt limitati.

Si datur Ens vivum infinitum eius essentia illimitata est. Etenim est immutabilis (ex cap. 13), ergo illimitata.

Si datur Ens vivum infinitum eius modi finiti sunt.

Etenim modi sunt limites (ex cap. 7). ergo limitati.

Substitutio modorum nihil addit, nil detrahit. Enti infinito. Etenim modi extra ipsum sunt nihil (ex cap. 14), ergo substitutio modi nihil addit cum pereunt, seu annihilantur: nihilum sunt; ergo nihilum detrahit: est enim semper eadem vis : sic enim concipienda vis modificata ut quod intus erat (verbis et similitudini sit venia) foris exeat, et quod foris se exerit, intus denuo refluat.

In modificationibus rerum nihil substantiale perit vel producitur. Etenim in modificationibus rerum tantummodo limites variantur; consequentur ipsum subiectum, quod limites istos recipit, perdurat: quare cum subiectum perdurabile et modificabile sit substantia, substratae rei subsistit, pristinus ideo limes dum aufertur, nihil quod est in re substantiale perit, cumque novus eidem substituitur nihil substantiale producitur.

V. Fleres.

---

## 1. Nozione dell'Essere.

Cosa sia l'Essere non può in modo alcuno definirsi, essendo l'ultima e semplicissima nozione a cui può arrivare l'ultima analisi nel conoscere: « *esse est indefinibile* », dice Platone in *Sophista sive de Ente*. Sebbene però non possiamo definirlo nella sua semplicità, non possiamo però negare che vi sia un Essere. Si conosce in noi residente per mezzo del senso interiore, o sia coscienza; la quale avvertendoci delle azioni, de' pensieri, delle volizioni, dei movimenti che passano in noi, ci fa intimamente conoscere esserci in noi cosa che agisce, che pensa, che vuole. Si conosce pure negli esterni oggetti per mezzo delle sensazioni, le quali, percotendo i nostri organi, ci annunziano esservi cosa che agisce in noi; e giudicando che azione alcuna dal niente non possa prodursi, conchiudiamo esservi qualche cosa positiva, che sia cagione delle nostre sensazioni. La prima idea dunque che concepiamo dell'Essere si è quella che si oppone al niente, conoscendo che ciò che in noi agisce, sia dentro o fuori di noi, non è un niente, ma qualche cosa positiva.

L'Essere sinora si è riguardato sotto il solo aspetto di azione, con il quale a noi si presenta. Dobbiamo adesso esaminare come il solo aspetto dell'azione è bastevole alla semplice nozione del medesimo. A tale oggetto considereremo l'Ente sotto li moltiplici modi nelli quali a noi si presenta: quindi ne faremo ad estrarre d' uno in uno i

modi, o sia l'aspetti onde il guardiamo, generalizzandone quanto più si può la nozione, finchè vi resti la sola azione. E spogliandolo finalmente dell'azione, vedremo che se resta azione, ci resterà nozione dell'Essere; e togliendo al contrario l'azione, svanirà insieme la nozione dell'Essere, nè vi sarà più Essere.

Le qualità, o siano modi dell'Essere, alcune sono mutabili, altre fisse e durevoli. Le prime si aggirano in continua mutazione, e dal soggetto or dipartonsi, or tornano: le seconde sono invariate e fisse. È certo che rimovendo le qualità mutabili, non si distrugge l' idea astratta dell'Essere: e per quello che riguarda le qualità fisse, una sola ne osserviamo, senza la quale l'idea dell'Essere non resta; che è appunto la forza di agire (considerata già sempre in astratto, giacchè in concreto la forza senza azione ripugna).

Facciamo dunque quanto si può generale la nozione dell'Essere, estraendo dagl' individui ogni qualità, finchè giungiamo a quella sola, tolta la quale perdiamo affatto la nozione dell' Essere. Togliamo da un oggetto, che ci prefiggiamo a considerare, tutte le sue qualità, siano essenziali che accidentali; togliamogli il sito, il colore e qualunque altra relativa qualità; sempre ci resta idea di Essere: togliamogli pure le qualità fisse e durevoli, cioè l'impenetrabilità, l'estensione ec.; nessuno potrà dire che sia impossibile nella natura altro Essere che non sia nè esteso nè penetrabile; ma sempre potrà concepirsi nella natura altro Essere, che senza essere esteso e penetrabile ec. abbia frattanto la facoltà di agire.

Questo solo aspetto basta a far conoscere l' Essere; e

veggiamo che l'azione è per così dire l'ultimo elemento nel quale risolvonsi le di lui sensibili qualità. Tutto nella natura è azione, e suppone azioni, per mezzo delle quali l'Essere si modifica, e in mille vari aspetti si dimostra. Ed ancorchè voglia supporsi un essere puramente passivo, sempre la passione stessa suppone azione; imperocchè, 1° non vi ha essere che non resista al cangiamento che al di fuori s'induce; e la resistenza è appunto un'azione: 2° qualunque siasi cosa vuol conservarsi; questa naturale ed intrinseca disposizione di conservarsi nell'Essere e nel suo stato non è altro che azione.

Da ciò che si è detto raccogliesi: 1° che l'Essere non si conosce immediatamente; 2° che l'azione è il mezzo che ci rende certi dell'Essere; 3° che basta la sola azione a darci l' idea astratta dell'Essere, comune a tutti i possibili oggetti esistenti. Nell'ultima analisi dunque noi risolviamo l'idea dell'Essere ad una nozione astrattissima, e nell' ultima nota di potersi conoscere, cioè nella sua nuda e pura esistenza è spogliato di tutte le qualità, siano intrinsiche che estrinsiche.

A questa idea astrattissima si succede la concretazione dell'idea concepita dell'Essere, osservando che nell'Essere non può considerarsi che un'idea reale di positivo, e che nell'Essere è impossibile il non essere, e che in sua natura esclude positivamente l'idea di non essere, altrimenti sarebbe nel tempo istesso Essere e non essere. Quindi nel suo concetto vi si trova un' essenziale naturale opposizione al non essere; e che perciò, mentre tende ad essere, esclude nel tempo istesso il non essere da sè, e tende a realizzarsi continuamente.

All' idea dunque di Essere astratto si succede un' idea di progressione, colla quale veggiamo, non solamente che l' Essere esiste, ma insieme la ragione per cui è e per la quale può esser conosciuto, come si è altrove additato parlandosi della ragione sufficiente della cosa. Considerando adunque l' Essere in progressione, cioè la ragione per cui è, osserviamo che in tanto è perchè è, cioè perchè ha la propria essenza e li proprii predicati di Essere.

Osservando qual sia la vera essenza e li predicati dell' esser vero, veggiamo che consiste nel fare necessariamente una doppia azione, o sia una che include un' altra, cioè deve realizzarsi talmente che deve da se escludere il non essere. Or non può da sè escludere il non essere se non con realizzarlo in se stesso; giacchè allora il niente non è più niente quando dal non essere passa all' esistenza; ed allora soltanto veramente si distrugge.

## 2. Repugna che vi sia altro Essere fuori l'uno.

Ho dimostrato che questa proposizione: *vi è un Essere* si risolve nel principio della contradizione; ma al contrario non si risolve al detto principio quest' altra: *vi sono molti Esseri realmente distinti*: e da ciò ho dedotto che l' esistenza d' un Essere deve necessariamente ammettersi, e l' esistenza di molti Esseri non deve necessariamente ammettersi; anzi che deve come un' ipotesi indemostrabile rigettarsi. Ma ella è cosa repugnante l' esistenza di più Esseri ? Questa è un' altra proposizione, di cui ricercasi la prova. Io sostegno che l' ipotesi di molti Esseri è ripugnante; quantunque l' indocile fantasia, alla quale li

Esseri appaiono distinti, faccia non lieve difficoltà ad arrendersi a tale proposizione. Ma sciogliamoci dalle apparescenze che la fantasia ci presenta, e consultiamo la fedele guida della pura ragione, e io ragiono così:

Una proposizione che di sua natura non può ridursi al principio della contradizione è ripugnante. Dico di sua natura, perchè può darsi proposizione la quale di sua natura riducesi al detto principio, quantunque noi non possiamo giungere a ridurvela, perchè non conosciamo il nesso con il detto principio; ed in tal caso la proposizione non è ripugnante, essendo l' impossibilità di ridurvisi difetto di nostra cognizione, e non già intrinseca impossibilità. Questa sembrami una chiara verità: 1° Perchè tutto ciò che di sua natura non può risolversi al detto principio è impossibile. Imperciocchè tutto ciò che vi si risolve è possibile; onde al contrario tutto ciò che non vi si può risolvere è impossibile. 2. Perchè supponendosi una proposizione di sua natura irresolvibile al principio della contradizione; si deve considerare il principio suddetto riguardo a tal proposizione come se non fosse. Or nell'ipotesi che il principio della contradizione non esista, è lecito affermare e negare, porre e togliere nel tempo stesso la medesima cosa. Se dunque il principio suddetto non esiste riguardo a questa proposizione, io posso negare ed affermare nel tempo stesso di questa proposizione, e nel tempo stesso dire che è vera e falsa; lo che è repugnante. Posto ciò, questa proposizione: *vi sono molti Esseri realmente distinti*, non si risolve al principio di cui parliamo.

Non rimane ora che provare che ciò non sia per difetto di nostra cognizione, ma per la natura stessa di

questa proposizione. Osserviamolo. Li Esseri che suppongonsi distinti, lo sono di sua natura. Da ciò segue che la non esistenza di questi Esseri non repugni di sua natura al principio della contradizione. Imperciocchè essendo di sua natura distinti, uno può di sua natura senza l' altro esistere, siccome può di sua natura l' uno non esistere quantunque l' altro esista. Or siccome cadauno di questi Esseri può non esistere, io posso dire che tutti non esistono, e questa proposizione di sua natura non ripugna al principio della contradizione. Fingasi una serie di molti esseri A. B. C. D. ecc. i quali sieno di natura tra loro realmente distinti; suppongasi che A. non esista; io non dico una repugnanza, e questa non repugnanza nasce dalla natura dello stesso A. il quale, essendo realmente da ogni altro Essere distinto per sua natura, può non esistere, quantunque B. C. D. esistano. Suppongasi ancora che B. non esista; non dico nemmeno una ripugnanza, per la stessa ragione. Lo stesso può dirsi di C. o D. ec. e di tutta la massa delli Esseri distinti. Quindi è tutta la massa che di sua natura possa non esistere. Da ciò ne deduco che l' esistenza di tutta la massa delli Esseri realmente distinti di sua natura non risolvesi al principio della contradizione, e ripugnante, chiara cosa è che questa proposizione *esistono molti Esseri realmente distinti* è impossibile.

Mi si può opporre che hanvi molte proposizioni che si dicono contigenti, le quali quantunque non si possano risolvere al principio della contradizione, sono vere nè repugnanti; riducendosi queste al principio che si dice della ragione sufficiente. *È repugnante l' esistenza di que-*

*sto* è una proposizione che non si può risolvere al principio suddetto. Questa oggezione suppone ciò che è in quistione. Il mondo ha essere realmente distinto da ogni altro Essere? o pure tutto ciò che realmente e veramente è ha unico e indivisibile Essere? Nell' ipotesi che l' Essere è uno, il mondo non ha Essere proprio, realmente distinto; ma è un fenomeno del vero Essere, uno, indiviso; un termine dell' azione dell' Essere vivo; non essere realmente distinto e separato.

### 3. Dell' Ente vivo e vita dell' Ente

L' Ente non si conosce che per via di analisi. Nell' ultima analisi e l' ultima cognizione irresolubile è l' idea semplicissima di *Essere*.

Per sapere ciò che sia *Essere* bisogna che si definisca. Per definirsi è necessario che si distingua nelle sue processioni. Le processioni dell' *Essere* sono le sue azioni. L' azione semplicissima deve necessariamente concepirsi con relazione, e questa almeno dee esser tra due per rimontarla all' idea più semplice. L' azione non può concepirsi senza relazione, includendo l' idea di azione quella insieme di passione, cioè di colui che agisce e di colui che soffre il termine dell' azione. Per definire dunque l'Ente e conoscerlo, dobbiamo trovare in lui e nella sua natura una naturale opposizione e relazione, dalla quale derivi l' idea di azione. Questa relazione fondata nella natura dell' Ente la ricaviamo dal suo semplicissimo concetto. — *Quod est est, quia est.*

L' Ente dunque è perchè in lui non vi è alcuna man-

canza di realità: che se vi fosse una menoma mancanza non sarebbe realmente, cioè in tutto il suo concetto. Dunque l'Ente di sua natura dice remozione del *non essere* o sia del niente.

Il non essere deve realizzarsi, e farsi qualche cosa di reale nell'Ente, altrimenti l'opposizione non può essere reale, ma imaginaria. Dunque nell'Ente è necessario che la ragione efficiente della opposizione produca realmente l'effetto della sua opposizione, giacchè nell'Ente vi è la ragione efficiente di opposizione al suo contrario. La ragione efficiente necessariamente produce il suo effetto: dunque nell'Ente la ragione sufficiente dell'opposizione produce l'effetto della sua opposizione. L'opposizione effettiva non può darsi che tra due effettivi e reali, altrimenti l'opposizione sarebbe imaginaria, e non reale. Dunque ciò che si oppone all'Ente, cioè il *non ente* dee necessariamente farsi reale, cioè realizzarsi. Or il *non ente* non può farsi reale in se stesso, perchè allora sarebbe essere e non essere, lochè patentemente ripugna: Dunque deve farsi reale nell'Ente: giacchè da una parte ripugna che non sia qualche cosa di reale, altrimenti non sarebbe reale l'opposizione, e perciò non potrebbe esservi azione; e dall'altra repugna che possa realizzarsi in se stesso, perchè l'ente non può divenire cosa. Al niente corrisponde l'idea semplicissima di *Non* solamente: se si definisce, allora si realizza, dovendo necessariamente corrispondervi l'idea dell'Essere dicendosi — *Nihil non est* — cioè *non est est.*

La processione dunque dell'Essere, o sia l'azione reale e la forza sostanziale dell'Essere istesso è l'*aseità* e la

*possibilità*. Cioè all' Essere nel suo positivo gli compete l'*aseità*, e gli corrisponde nel suo opposto il *non esser da se*. La possibilità e l' aseità insieme costituiscono nell'Ente l' idea e la radice dell' azione: dapoichè l' opposizione è quella che forma e costituisce l' opposizione ; la processione o sia l' azione, inchiude nel suo concetto l' origine e il termine , non potendo concepirsi azione senza termine. L' origine e il termine costituiscono il principio e il limite; e il principio è l'istesso che l' origine, il limite l' istesso che il termine. L' Essere dunque considerato come il principio ha l' *aseità*; considerato in opposizione al non essere e a distruggere qualunque limite che gli vi si potrebbe opporre, ha una indefinita tendenza a realizzare il niente, e distruggere il non essere, e i limiti. E siccome non può distruggere il niente se non con farlo divenire cosa, giacchè se non lo fa divenire cosa il niente resta sempre niente, e non si distrugge realmente , ma resta nella sua perfetta negazione; così ha indefinita tendenza a realizzarlo.

L' Essere dunque siccome non ha principio, è infinito; e siccome esclude ancora qualunque fine è interminabile. Cioè considerato il suo positivo, cioè che è senza principio, e distrugge il termine e il confine dell' essere proprio, è infinito e interminabile. Considerato il suo opposto cioè il niente a cui si oppone, cioè il *possibile*, è questo possibile in riguardo all' esistenza e al principio di chiamarlo all' esistenza, ed è infinito in riguardo alla sua estensione; giacchè siccome il niente è infinitamente opposto all' essere , così siccome l' Essere è infinitamente attivo nel conoscere la sua esistenza , e nel fare questa

azione, così il niente è infinitamentè capace a ricevere la reazione, o sia il passivo dell' azione dell' Ente, cioè ad essere concretato, ad esser creato, ad essere realizzato, capace a ricevere infinite relazioni per quante gliene voglia comunicare l' infinito Essere, non potendo mai trovarvisi un fine.

Li predicati dunque dell' Essere astratto sono l' *aseità* e la *possibilità*. L' uno e l' altro nella loro reciproca opposizione ed effettiva, formano il soggetto dell' azione, verificandosi appunto l' opposizione necessaria, la processione, e la distinzione, senza la quale non potrebbe concepirsi azione, che come si è detto involve l' idea di azione e reazione, causa ed effetto, ragione e cosa, *res et ratio*. Considerata l' *aseità* come tale, non è altro che l' istessa origine o sia la Ragione di Essere, e la ragione per cui l' essere è realmente; o sia la Ragione dell' Origine nell' Essere che è l' istesso che l' Origine — *Ideo Esse quia a se* — La possibilità è l' esclusione dell' impossibilità, o sia del niente, per la quale il principio di essere che tende a realizzare tutto il niente, esclude qualunque limite, onde la possibilità per una parte esclude nel suo concetto qualunque termine, come un soggetto passivo di tutte le azioni infinite dell' Ente; e inchiude insieme qualunque concrezione, e qualunque possibilità di nuove realità indefinitivamente, stante la sua indefinita estensione.

Noi dunque nel voler conoscere l' Ente e definirlo dobbiamo supporre l' Essere come un soggetto intelligibile e definibile. Nel considerare l' Essere in tale aspetto vi scorgiamo come nozioni intelligibili e definibili dell' Es-

sere istesso l' *essere* e il *non essere*; giacchè come si è detto, noi non possiamo conoscere nè definire l' Ente se non vi osserviamo le due opposizioni, con le quali mentre osserviamo di essere una cosa, neghiamo di non essere — *est hoc, quia non est illud* — Dunque l' *est et non est* sono nozioni intelligibili e definibili dell' Essere istesso, cioè le nozioni con le quali comprendiamo e definiamo l' essere, di cui può predicarsi *est et non.* Cioè l' *est et non* formano la definizione nominale delle processioni ed opposizioni, cioè dell' *aseità* e *possibilità.*

Volendo dunque definire qual sia la radice dell' azione, che come si è detto deve resultare da un opposta relazione di due contrarii, dobbiamo dire che la radice delle azioni dell' Ente è l' essere e il non essere — *Est non est* — cioè la sua stessa natura che viene compresa dall' essere realmente, che esclude nel suo concetto e direttamente si appone al non essere — *est quia necessario est; et ideo est necessario quia non potest non esse* — Consideriamo dunque nell' Ente due nozioni radicali da cui ne nasce l' operazione, *Est, Non.* L'*Est* è una nozione radicale che corrisponde all' assoluta esistenza, che non ha principio nè limite o confine, ed è una delle due radicali nozioni incomunicabile all' altro. Cioè Iddio.

Il *Non* è la radicale nozione che corrisponde all' altra nozione incomunicabile all' altro, cioè alla limitazione, indefinita nella sua estensione, che è mancante in se stessa di qualunque esistenza e che perciò non esiste se non per altro, cioè quando si unisce all' *est.* E questo è appunto il *limitatum* in genere.

Nell' Essere dunque l' *Est* e il *Non*, che sono la natura

dell' essere istesso, sono l' inclusione e l'esclusione, o sia la relazione intrinseca che costituisce l' Essere reale: la quale inclusione ed esclusione formano il predicato del medesimo essere, e secondo l'istesso soggetto astrattivamente considerato *Est non est est*, e che *praedicantur de eodem secundum idem.*

L' esistenza è la realità della vita : cioè l' Essere considerato come esistente è l' istessa vita reale. L' esistenza dunque è la realità della vita, non già realità della definizione e della intelligenza. Dunque l' *Est* e il *Non* nella relazione della definizione e della intelligenza convengono realmente: nella relazione però della Vita l' *Est* e il *Non* si oppongono; dappoichè l' *Est* importa il positivo, il *Non* importa la possibilità.

Da ciò che si è detto, l' Essere è l' istesso che l' esistenza, giacchè siccome l' essere realmente è positivo, se è positivo dunque reale; se reale dunque esistente. Il possibile per se stesso esclude la realità, cioè di essere reale da per se stesso; giacchè se fosse reale da per se stesso sarebbe esistente e non possibilità; fratanto include di poter avere la esistenza da altro, altrimenti non sarebbe più possibile, ma un impossibile.

*Nota.* Si vedrà appresso come dalla vita ne nascono le particolari operazioni, e come la vita è causa delle operazioni; giacchè sebbene la vita non possa stare senza operazioni; fratanto l' operazione non è causa della Vita, ma la vita delle operazioni. Qui fratanto di passaggio si nota che l' opera prodotta non è che un comune fenomeno esistente, di cui il Creatore e il creato sono l' istesso nell' esistenza, e l' opera del Creatore è l' istesso

che l' opera creata, e l' opera creata è l'istesso che l'opera del Creatore: giacchè l' opera del Creatore è l' essere che è nell' opera creata, e il creato è la possibilità, il non essere, il possibile che riceve l' essere dal Creatore, cioè la capacità - *Vasa plena teipso*—August. Confess.

Da ciò che si è detto nasce chiara l' intelligenza, 1° di ciò che sia in se stessa l' azione; 2° come procede; 3° cosa sia l' opera.

E primo: L' azione considerata in se stessa, cioè, come è in se stessa, è l' istesso Agente che è l'istesso che la Forza e la Ragione di agire, la continua processione di agire, cioè il continuo conato attuale. Da ciò ne segue, che la Vita sostanziale, in cui convengono realmente tutte le dette nozioni sia l' istesso *Est*, che come abbiamo detto è l' azione da per se, perchè nell' istesso momento che è, rimuove da per sè il non essere.

2°. Si vede come procede l' azione, cioè questa processione, o sia questa attuale vita già detta (che è l' istesso che la Forza, la Ragione di agire, e attuale conato); questa attuale Vita io dico che è nel continuo conato di agire si distingue per le sue semplici note. Cioè questa processione è l' istessa distinzione o sia opposizione che costituiscono il numero, o sia le opposizioni; quale opposizione e distinzione è necessaria nell' Ente, dapoichè se non vi fosse in esso nessuna distinzione opposta, non vi sarebbe nemmeno processione, o sia azione: dunque non sarebbe nè meno forza; dapoichè ove non vi è azione non vi è forza, non potendo stare la forza senza l' aziono. Ma abbiamo provato che vi è forza; dunque necessariamente deve esservi distinzione opposta per resultarne indi l' azione.

3°. Si vede cosa sia l' opera considerata nell' istesso agente, che procede dall' azione di colui da cui viene operata. Cioè l'opera nell' agente (la cui azione è l' istesso agente vivo) è l' istessa perfezione del continuo conato di agire, cioè l' istesso perfettissimo conato di agire continuamente. E perciò l' attuale processione che si identifica ed è l' istesso con l' agente. Dunque questa azione o sia opera è l' istesso Iddio, è l' istessa sostanza. Poichè l' Essere reale e semplicissimo è tutto, deve perciò nell' istesso Ente identificarsi senza distinzione veruna.

4°. Si vede come l' opera esiste nell' operante, e come si comprende e si capisce che sia nell' operante. Cioè l' operante, o sia l'agente (il termine della di cui operazione è l' istesso che l' attuale processione di continuamente agire) contiene in se stesso e comprende la sua opera per mezzo della sua radicale cognizione e della forza di agire: che è l' istesso che dire, che lo contiene e conosce senza mezzo alcuno. Dunque l' operante o sia l' agente conosce, e contiene la sua opera da per se; dapoichè la cognizione e la forza con la quale opera sono radicalmente il termine sostanziale dell'azione: quale sostanziale azione è l' istessa processione.

5°. Si vede quale sia l' intelligenza dell' opera verso l' operante, cioè: L' opera concretata ed esistente, riguardata come termine da cui procede è l' istessa forza reale di agire continuamente; riguardata come termine in cui finisce e termina l' azione, è modificazione o sia *modo di essere* della medesima processione. Nell' opera dunque si contengono come in un punto comune le cognizioni, e le processioni, la cui forza, vita, e continuo conato di a-

gire sono l' istessa cosa. Li termini però dell' operante e dell' operato si oppongono, ma le nozioni dell' operante e dell' operato riconoscono una medesima processione, una forza, un continuo conato.

Il modo dunque di conoscere, di essere, di comprendere in ciaschedano de' termini, è secondo la sua ragione e la sua natura. Cioè, il termine operante conosce, esiste, comprende, nella comune processione senza mezzo alcuno, cioè da per se stesso : Il termine prodotto dall' operato conosce , esiste , comprende , nella comune processione non da per se, ma per un mezzo che trova nella medesima comune processione.

Questo mezzo, cioè il mezzo di questa cognizione dell' operato verso l' operante, cioè il mezzo come l' operato conosce l' operante, altro non è che l' imagine istessa dell' operante, o sia l' istessa Ragione di agire che si comunica nell' istessa opera come imagine, imprimendo cioè in quella la sua imagine con la quale viene resa abile a poter conoscere , come appunto leggiamo nella scrittura « *Signatum est super nos*, et.» o pure la revelazione interiore; o sia la fede subjettiva. Dapoichè la creatura non ha affatto alcun mezzo in se stessa come conoscere Iddio. Nè in Dio possiamo ammettere accidenti con li quali si comunica per modo di accidente: e se non può comunicarsi come accidente, nè meno può comunicarsi come sostanza , non essendo la creatura capace di contenere la Sostanza infinita in se stessa. Dunque questo mezzo con cui si rende conoscibile alle creature è appunto l' imagine, il vestigio, il carattere che in esse rispettivamente imprime, e ne' quali esse conoscono il Creatore. Così si

fa conoscere dagli Angeli imprimendo ad essi il carattere della sua natura, e nel quale conoscono Iddio, e mostrano in se stessi quel carattere che portano, essendo essi stessi li caratteri vivi d' Iddio, chiamati nelle Scritture *Spiriti* d' Iddio, *Virtù* d' Iddio etc. appunto come chi legge il carattere di un altro vede immediatamente in esso la di lui dottrina, il di lui sapere, la di lui virtù. Si fa conoscere dagli uomini imprimendo ad essi non già il carattere, ma la sola sua immagine e similitudine, nella quale possono vedere Iddio come il sugello ha l' immagine e similitudine del rappresentante, e da esso si vede il rappresentante. Si fa conoscere nelle altre creature, perchè in esse vi si scorge un vestigio dell' Onnipotenza e Sapienza d' Iddio, sebbene in esse non vi si vede nè il carattere d' Iddio, nè la sua viva imagine, ma nel loro ordine, nella loro bellezza ei mostrano che sono creature di Iddio — *Omnes creaturae clamant; ipse fecit nos* — come veggendo il vestigio di una pedata, ricaviamo che ivi vi sia stato un uomo. Il quale vestigio, imagine o carattere identificati con le creature, anzi formando a tenore della diversa comunicazione i diversi limiti, che piglia nelle creature e dalle creature, formano le note caratteristiche o sia le naturali note delle medesime, con le quali una si distingue dall' altra, e con le quali gli Angioli si distinguono nella conoscenza dagli uomini, e gli uomini dalle creature irrazionali.

Da ciò che si è detto si rileva, che la Vita in Dio è uno degli attributi assoluti dell' Essere, e che perciò costituiscono la sua essenza, qualora si considera in se stessa, e nella sua vera semplicità, e in cui le creature sono

nella loro semplicità, e sono nella vera e perfetta unità; e in cui le creature non sono che la vita semplicissima d' Iddio secondo dice S. Tommaso I, q. 18, art. 4 — *Quod factum est in ipso vita erat*: *Atque omnia praeter Deum sunt facta*; *ergo omnia in Deo sunt vita.*

Tutto quello dunque che si predica degli attributi assoluti dell' Essere, deve pure predicarsi della Vita e delle Creature considerate (non già in se stesse) nella loro semplicità e nella vita: E perciò la vita semplice infinita, necessaria, immutabile, e che non riconosce successione — *apud quem non est transmutatio*, *nec vicissitudinis obumbratio.*

Siccome però questa Vita si è manifestata a noi, e noi perchè limitati non possiamo vederla che limitata, e perciò nelle azioni esperimentali, limitate, moltiplici etc., come appunto è il soggetto che la vede, così queste azioni come a noi manifestate, e non più considerate nella loro semplicità, formano lo stato estrinseco dell' Ente, che consiste, e la cognizione creata che è cognizione estrinseca e non reale, come si proverà nella Psicol. Vedendo le operazioni non più nella sua semplicità, ma secondo la sua subjettiva capacità, vede nell' Ente la contingenza, i limiti, la successione, il tempo etc. non già che realmente la contingenza e i limiti siano realmente nell' Ente, *et a parte rei*, ma *subjective* soltanto, *et a parte cognoscentis.*

Le azioni dunque considerate rispetto a noi *et a posteriori*, e dello effetto che in noi producono, possono definirsi — *Actio est demonstratio Entis per oppositionem relationum.*

DON. G. RIVAROLA.

II.

# Dio

—

## *Capo 1.*

### Dell' Essere e della nozione dell' Essere.

Che sia Essere, s'intende piuttosto, che definiscesi. I metafisici varie definizioni ci danno, ma per le definizioni n'oscurano forse l'idea.

Alcuni han detto, l'Essere è ciò, a cui qualche nozione risponde; ma ciò, a cui risponde qualche nozione, che cosa è mai? Altri dicono, che l'essere è ciò, ch'è fuori della sua causa: ma non solo è falsa la definizione, ma lasciaci ancora nel bujo.

L'Essere è indefinibile, come tutte l'altre prime, e semplicissime nozioni (*Plato in Sophista, sive de Ente*: ed *Enciclopedia*, *V.* Existente); perchè non si conosce, nè può conoscersi immediatamente. Noi possiamo soltanto avere la nozione dell'essere ne' suoi rapporti, o per meglio dire nell'aspetti, che a noi presenta.

L'essere in doppia maniera a noi si presenta, o come in noi residente, o nell'oggetti che sono fuori di noi. In noi conoscesi per mezzo del senso interiore o sia coscienza, la quale avvertendoci dall'azione delli pensieri, delle volizioni, dei movimenti che passano in noi, ci fa intima-

mente conoscere esservi in noi cosa, che agisce, che pensa, che vuole.

Nell'esterni oggetti si conosce per mezzo delle sensazioni: ognun di noi ritrovasi come un centro nell' immenso spazio dell' universo, e mille oggetti d'ogni dove circondanci, e quasi in un punto ci circoscrivono. A questo punto quasi infinite linee si drizzano, le quali i nostri organi percuotendoci, annunziano esservi cosa, che agisce in noi; e giudicando, che azione alcuna dal niente prodursi non può, conchiudiamo, esserci qualche cosa positiva, delle nostre sensazioni cagione.

La prima idea dunque che dell'Essere concepiamo, si è quella che si oppone al niente, conoscendo, che ciò che in noi agisce, o sia dentro, o fuori di noi, non è niente ma qualche cosa positiva. Ma come mai giudichiamo che l'esterni oggetti, che ci percuotono i sensi, abbiano fuori di noi un Essere positivo? Non si potrà dire che l'azioni, che sembra procedere dall' oggetti esterni, sieno da noi, e in noi stessi nascano, senza che dal di fuori si partano?

Il testimonio più certo e più sicuro è l' evidenza del nostro interiore sentimento. Noi sentiamo che l'oggetti esterni agiscono in noi, e la coscienza di noi stessi ci addita interiormente che noi non siamo la cagione dei movimenti, che vengono da fuori, e quindi giudichiamo che la causa che li produce è fuori di noi.

L'Essere s'è finora risguardato sotto il solo aspetto di azione, con il quale a noi si presenta. È da vedere ora, se il solo aspetto dell'azione è bastevole alla semplice nozione del medesimo.

A ciò conoscere consideriamo prima l'Essere sotto i moltiplici modi, nel quale a noi si presenta; quindi facciamoci ad estrarre di uno in uno i modi, o sia l'aspetti onde il guardiamo, e a generalizzarne, quanto più si può, la nozione, finchè vi resti la sola azione spogliandole finalmente dell'azione, vedremo, che restando l'azione dell'Essere svanirà, nè vi sarà più Essere.

Le qualità, o siano i modi dell'Essere, sono doppie, altre sono mutabili, ed altre fisse e durevoli. Le prime in continua mutazione s'aggirano, e dal soggetto or dipartonsi or tornano: le seconde sono invariate e fisse.

Or niuno reca in dubbio, che rimovendo le qualità mutabili, l'idea dell'Essere non distruggasi. Per quello che riguarda le qualità fisse una sola ne osserviamo senza la quale l'idea dell'Essere non resta, ed è la Forza d'agire.

Io non intendo già, che ogn'essere particolarmente riguardato è sola potenza d'agire, ma voglio che s'intenda che la nozione astratta dell'Essere in quanto conviene a tutto ciò che è, risolvesi ultimamente alla Forza d'agire, senza la quale Essere non si concepisce.

Facciamo dunque, quanto più si può, generale la nozione dell'Essere, estraendo dall' individui ogni qualità, finchè giungiamo a quella sola tolta la quale perdiamo affatto la nozione dell'Essere.

Mi assido alla sponda di un tremulo ruscello, che l'onda argentea per la molle erbetta rivolge, e veggo nel limpido fondo oggetti dipinti in varia guisa. Tosto importuna oscura nube l'ingombra, e più non veggo dei pinti oggetti le immagini, ma l'onda scorre, ed è ancora ruscello. Scorre e in gran lago incontrandosi per via in

quello si perde, e ristagna; e dopo d'avere i dilettevoli moltiplici colori perduto, perde ancora il nome, e lago diviene, ed è acqua; ma intanto è, nè ancora ha perduto l'idea dell'essere.

Torno a rivedere il lago, e un rigido gelo in tal guisa il ristringe, che fredda immota massa rimane; non è più fluido, ma densa sostanza; ma intanto il rio senza i suoi colori, senza moto, senza fluidità ancora è. Osserviamo le qualità fisse, e durevoli: scioglie il gelo a' rai del giorno ardente, e in minutissimi vapori in alto s'innalza cangiato, e l'acqua non ritiene ne' vapori, che la umidità, ma non cessa ancor d'essere: il sole poi affatto disseccala, io perdo l'idea di vapore, ma nemmeno ancora perdo l'idea dell'essere, perchè in tutti i cangiamenti sino a quest' ultimo, non ha lasciato, che il peso, l'umidità, ec. ec.; ma non lascia d'essere impenetrabile, non permettendo ancora quantunque un corpicciuolo piccolissimo e sottilissimo sia, che altro corpo occupi lo spazio stesso, ov'è. Ma con uno sforzo dell'immaginazione tolgo l'impenetrabilità, dileguasi forse l'idea dell'Essere? Io perderò l'idea dell'essere impenetrabile, cioè del corpo, ma ritrovando nella natura un essere, che veramente è, quantunque penetrabile, ritengo ancora la nozione dell'essere.

I più celebri fisici, e Loke istesso, concepiscono lo spazio penetrabile come cosa reale. Quindi conchiudo, che alla nozione dell'Essere la impenetrabilità necessariamente non ricercasi. Replico un secondo sforzo e tolgo l'estensione. Io perdo in tal punto l' idea del corpo, e dello spazio, ma non perdo l'idea dell'Essere.

Chi ha dritto di limitare e circoscrivere la mia mente alle sole nozioni di spazio e di corpo? Chi può dire, che sia impossibile nella natura altro essere, che non sia esteso? Non è forse intelligibile nella natura altro essere, che senza che sia esteso abbia la facoltà d'agire?

Questo solo aspetto basta a far conoscere l'essere, e risguardando l' universo noi veggiamo che l' azione è per così dire l'ultimo elemento, nel quale le sensibili qualità di esso risolvonsi: tutto nella natura è azione, e suppone azione, per mezzo della quale l'Essere si modifica, e in mille e varj aspetti si dimostra.

Si potrà dire da taluno. E perchè non può concepirsi Essere senza azione? Sarà anche Essere una cosa inattiva, la quale sia di sola passione capace. Lo spazio delli Neutoniani e Lokiani si concepisce come un puro Essere passivo, ed è realmente.

Ma un Essere puramente passivo non può in maniera alcuna concepirsi. La passione stessa suppone un' azione. Imperciocchè 1° non vi ha Essere che non resista al cangiamento che dal di fuori si induce; or la resistenza è un'azione: 2° qualunque siasi cosa vuoi, conservasi; questa naturale, ed intrinseca disposizione di conservarsi nell'Essere, e nel suo stato, non è altro che azione. Quando dunque lo spazio si voglia concepire in ogni modo passivo, sempre però devesi in esso supporre la naturale disposizione di conservarsi, che è lo stesso che dire, esservi nello spazio una forza, un'azione.

I Neutoniani lo chiamano passivo, perchè non è solido e non resiste a' corpi, ma non intendono perciò spogliarlo di ogn'azione, senza la quale ogni idea di Essere in noi svanisce.

Da ciò che si è detto raccogliesi: 1° che l'Essere non si conosce immediatamente; 2° che l'azione è il mezzo, che ci rende certi dell'Essere; 3° che basta la sola azione a darci l'idea astratta dell'Essere, comune a tutti i possibili oggetti esistenti.

## *Capo* 2.

### Dell' Essere risguardato nelle cose realmente esistenti.

L'Essere risguardato nelle cose realmente esistenti, non è dalle medesime realmente distinto, essendo pur chiara contradizione il concepire la cosa essere distinta realmente dall'Essere; poichè sarebbe, e non sarebbe. Quantunque i metafisici delle distinzioni vogliosissimi e fecondissimi, nelle cose distinguono l'Essenza dall'esistenza, la sostanza dall'attributi, e modi, ec. ec., delle quali tante distinte nozioni formandosi, fingono quelle come tante realtà tra loro distinte, e dalla cosa medesima diversa, nondimeno a mio parere i nomi d'Essenza, Esistenza, Sostanza ec. ec., distinte realtà non additano; ma sono segni soltanto, li quali accompagnano la nozione, con la quale riguardiamo ne' varii suoi modi l'Essere senza mai realmente distinguerlo, e dividerlo dalla cosa.

Noi riguardando nella cosa, quel punto, per così dire, dell'essere, che il primo alla mente si affaccia, e la conduce a conoscere gli altri modi, che costituiscono la cosa medesima, ci formiamo la nozione dell'Essenza; e questa non è che l'Essere stesso in quel punto risguardato: risguardando poi i modi fissi e durevoli, che concepiamo

immediatamente dopo l'Essenza, ne formiamo la nozione dell'attributi; ma questi non sono che l'Essere stesso risguardato in quei modi, che dopo l'Essenza conosciamo.

Non conoscendo noi l'essere delle cose che mediatamente per l'azione, che ha rapporto con noi, non possiamo penetrare sino all'ultima radice, onde l'azione dell'Essere procede, e donde tutti i constitutivi della medesima derivano. L'Essere non presentaci, che l'esteriore, o i sensibili modi, e di questi n'asconde l'interna sorgente.

Quindi la primitiva costituzione, ed i principii originali delle cose stanno sotto l'esteriori modi, i quali sono ai nostri sensi e a noi inaccessibili. Or noi chiamiamo sostanza l'interno ed intrinseco della cosa, la quale altro non è che l'Essere risguardato come primo constitutivo, ed originale principio, onde l'esteriori modi o qualità diramansi.

In una parola la cosa non è, che un ben tessuto stame, per così dire, della molteplice azione dell'Essere, il quale in varie forme modellandosi vari nomi prende, di essenza, di sostanza, di modo, di accidente, ec. senza che dalla cosa medesima realmente si distingua, come i varii colori ex. g. bianco, rosso, ceruleo; ecc. ecc. sono la stessa luce che nei corpi variamente cadendo, e variamente riflettendo, di colori diversi imprime la sensazione ai nostri occhi.

È da por mente però che qui non s'esamina, se l'Essere nelle cose sia uno, o moltiplice, ch'è lo stesso che dire se i principî metafisici che tra loro combinati, e connessi formano il tutto della cosa con i suoi modi, sia

uno, o pur molti: intendendonsi qui solamente dire che i principii, i modi, l' attributi, o siano uno, o moltiplici, sempre vero sarà, che il tutto della cosa, non è della cosa medesima distinto, e che perciò l' essere della cosa, o uno, o moltiplice, non è dalla medesima diverso. Io dico ex. gr. il triangolo non è distinto dal suo essere, intendendo che l' essere del triangolo distinto altrimenti potrebbe essere il triangolo senza essere; ma non s' intende perciò determinare, e decidere, che le tre linee, che chiudono uno spazio, e i tre angoli, che dalla combinazione delle tre linee si formano, sieno un solo, o più esseri, dovendosi poi di ciò ragionare.

## *Capo* 3.

### L' Essere e la ragione di tutto ciò che è nella cosa.

Poichè l' Essere non è dalla cosa realmente distinto, non essendo la cosa, che l' Essere stesso in varie forme modellato, come si è detto, chiaramente raccogliesi, che l' Essere è la ragione di tutto ciò che è nella cosa.

La cosa è per così dire una massa di molte qualità, le quali tra loro legate immanente formano ciò, che è.

Or non essendovi, nè potendo concepirsi cosa senza ragione, onde è, e perchè piuttosto in tale modo, che in un altro, ogni particolare qualità deve di se stessa avere la ragione, onde è, e de' modi dell' esser suo. Ma queste qualità sono, perchè hanno l' essere, e sono tali, perchè hanno l' essere in tal modo disposto, che lo stesso che dire, che la ragione di tutto ciò, che è nella cosa, è real-

mente l' Essere della medesima. L' anima ex. gr. è una sostanza, che agisce, che pensa, che vuole. L' azione , il pensiero, e la volizione sono le qualità di questa sostanza. Ma l' azione ond' è, se non dall' Essere, che agisce? Imperciocchè non si può concepire azione, che non proceda dall' Essere agente.

Quindi conchiudesi, che la ragione dell' azione, è l' Essere agente dell' anima. Noi pensiamo, vogliamo ; ma il pensiero, la volizione, onde mai sono, se non dall' Essere, che pensa, che vuole ? Chi non vede, che l' Essere è la ragione di tutto ciò che nell' anima ritrovasi ?

Facciamo ancor chiaro ciò in una materiale sostanza. Veggo ex. gr. una bella statua, la quale in bianco finissimo marmo mi rappresenta al vivo l' azione, il moto, la maestà d' un Eroe. Or tutto ciò, che mi annunzia l' Eroe che è se non il marmo, o disteso , o ritirato , e limitato in tal modo ? e il marmo ond' è se non dalle qualità sensibili, e insensibili, che combinate , e legate tra se fanno ciò , che è marmo ? Cercando ancora, perchè sono queste qualità, che sono i primi stami del marmo ; io conosco che sono, perchè hanno l' essere; e son tali, perchè hanno il lor essere in tal modo disposto ; e da ciò raccolgo , che l' Essere è la ragione, perchè sono i primi elementi del marmo , che disponendosi in tal modo fa il marmo , dal quale in vari modi limitato e figurato, è formata la statua.

---

## Capo 4.

### Dell' Essere risguardato come attivo.

Noi veggiamo, che un corpo urtando in un altro corpo comunica a questo il moto, e diciamo che agisce; noi sentiamo che la sostanza pensante in noi intende, vuole, e muove il corpo, e diciamo, che agisce. Or che cosa è agire?

Nella nozione di agire noi ravvisiamo due termini; il principio, che agisce, cioè che mette in esercizio la forza, e il prodotto della medesima.

Ma che vuolsi intendere per forza, per esercizio di forza, e per prodotto della stessa?

La forza è l' Essero stesso, in quanto ha un' intrinseca tendenza, a produrre qualche cosa, l' esercizio è la tendenza stessa, considerata nell' atto che produce il prodotto è tutto ciò di nuovo, che procede dalla forza. Ma sempre ritornai a chiedere, che cosa è produrre? Egli è forse il dividere, e comunicare una parte della sua sostanza, la quale in una foggia modificandosi fa risultare un essere nuovo? egli è dividere una qualche proprietà della propria sostanza, e trasferirla ad un altra?

I filosofi non isviluppano chiaramente l' idea dell' Esre attivo. Loke appena ne parla; i scolastici ci regalano molte voci oscure. L' abbate Yvon se ne lagna (*Enc.* v. *agir.*); ma non ci reca qualche cosa di più intelligibile.

*Agire* non è dividere una parte della propria sostanza, e farne risultare nna nuova. Noi conosciamo alcune so-

stanze attive, le quali nè dividono, nè comunicano la loro sostanza, che pensa, volendo agire, ma non divide se stessa. Sarà dunque agire, il trasferire una proprietà in un' altra sostanza? Or ciò non può in niuna maniera concepirsi. Il dire, che una proprietà, un modo si divida dall' Essere, e passi in un altro, è lo stesso che dire, un modo potersi dalla sostanza separare.

Intendo per *agire* la forza attuale dell' Essere, in quanto in nuovo modo si presenta. Io mi assido, mi alzo, spasseggio, parlo; son queste tante azioni; ma in queste da me l' Essere non dividesi, non comunico altrui la mia sostanza, nè tutta nè in parte, nè distacco dalla mia sostanza qualche modo. Nascono queste azioni in me ed hanno termine in me. Che sono dunque? Non sono, che modi diversi di me stesso, che me stesso presento in nuovi modi. Da ciò si comprende cosa sia *forza d' agire*, azione, ed il prodotto della medesima. La forza si è l' Essere stesso, in quanto intrinsecamente tende a presentarsi sotto continove novità.

L' intrinseca tendenza però dell' Essere non deve concepirsi qual semplice potenza. Questa senza atto è una voce vuota di senso, è niente, che alcuni de' filosofi vogliono realizzare. La forza vera sempre schiude da se un qualche atto, che alle volte è menomo, ed insensibile. Qualora la forza, o sia l' Essere attivo, non si manifesta con azione sensibile, chiamasi forza, quantunque produca sempre qualche atto, il quale o non è alla nostra mente noto, o pure è menomo, e sfugge a i nostri sensi, a la nostra imaginazione.

L' azione è la forza stessa considerata nell' atto, che

mette fuori la novità. Il prodotto è la stessa novità determinata in ogni rispetto, la quale dalla forza, e dall'azione risulta. Io ex. gr. penso, e produco in me l'idea del sole. La sostanza pensante, cioè l'Essere, in quanto tende intrinsecamente a pensare, si chiama *forza*: lo stesso essere pensante, in quanto mette fuori l'idea del sole, che non aveva, si dice *azione*; l'imagine ideata del sole, e la percezione della medesima imagine ideata, è il *prodotto*. Ma nella forza pensante, nell'azione, e nel prodotto delle medesime vi è lo stesso Essere non diviso, nè moltiplicato, ma solamente in nuovo aspetto presentatosi. Imperciocchè la sostanza pensante non dividesi punto, non si moltiplica nelle sue azioni.

Ma si dirà che quantunque l'azione in alcuni esseri non ci porge idea di moltiplicazione, o divisione, come nella sostanza, che pensa, in altri esseri però l'azione si fa, o comunicandosi parte di sostanza, o trasferendosi qualche proprietà della medesima, come veggiamo addivenire nel sole, che comunicando alla terra una porzione di se stesso la scalda, ed avviva, e feconda; o nel sasso, che in un altro urtando, il moto gli comunica, e il moto passa in questo, il quale è realmente diviso.

Questa difficoltà suppone molti esseri ch' essendo realmente divisi, hanno per così dire, un commercio scambievole d'azione, e di passioni; ipotesi, che non può concepirsi, dalla quale scaturiscono tutti gli inestricabili misteri, o per dire meglio tutte le contradizioni della filosofia.

Un *Essere* può egli agire in un altro *Essere* realmente distinto ed indiviso?

Non sarebbe ciò ammettere l'azione indistinta? L' impulso, il contatto de' corpi è bastevole a spiegarne l'arcano? Il moto, che si comunica ex. gr. ad un sasso è una sostanza, o è un modo? Noi non veggiamo certamente dal corpo, che comunica il moto, alcuna porzione di sostanza dividersi e trasferirsi nell' altro. Sarà un modo? Ma il modo è la stessa sostanza modificata, ed essendo così non può il modo della sostanza in un altro comunicarsi, senza dividere la stessa sostanza. Si potrà dire, che la rotondità, la figura si distacca da un corpo, e passa in un' altro?

Ma fingasi al contrario che gli *esseri* non sieno realmente divisi; che l' universo è un vasto teatro, dall' azione d' un sol Essere sostenuto; che ogni cosa è una nuova prospettiva del medesimo Essere: ogni difficoltà svanisce, anzi nuove lume si acquisterà a discoprire molti intricati problemi della filosofia.

Nell' ipotesi, che prego per ora che mi si conceda, non è più inintelligibile che cosa è *forza d' agire*; che cosa è *azione*. I misterj filosofici cominciano a dileguarsi, ove mi riuscirà provare due cose;

1° Che l' ipotesi non è impossibile;

2° Che anzi si prova.

## *Capo* 3.

### Non si può dimostare che li Esseri siano realmente divisi.

Si è disputato sempre se l'Essere delle cose sia uno, o moltiplice. Le sette antiche in varj sentimenti si sono

divise, i più ammettevano un essere che nell'universo diffuso il tutto compone, forma ed avviva. Alcuni ne ammettevano due la mente e la materia, altri ne vollero tre Iddio, l'idea, la materia, ed altri finalmente imaginarono infiniti atomi, che in un voto scorrendo si avvennero a formare quest'universo, ed altri infiniti, che noi non veggiamo.

In tanta discordia di sentenze il filosofo saggio non è mai pronto, e presto a decidere, come sogliono fare sovente i semidotti, i quali sul primo ingresso della via, che conduce alla verità, contenti dei primi incerti lampi, che essa da lungi sparge, si seggono a scranna, e pronunziano sentenze, o tutto animosamente negando, o di tutto irragionevolmente dubitando. Nel cammino che guida al santuario della verità il filosofo mette o di tutto irragionevolmente dubitando. Nel cammino che guida al santuario della verità il filosofo mette timido, ed incerto il piè, l'attenta e fredda meditazione lentamente lo scorta seminando di tanto in tanto l'oscure vie de' raggi di sua luce, il rincora, e l'inoltra.

Chi stanco a mezzo viaggio si volge, e la fedele maestra abbandona, è filosofo vano, che non sa, e di saper tutto lusingasi, e l'altrui profonde cognizioni non intende, e con franchezza mette in dispregio e dileggia. Se mai da costui chiedessi: È egli certo che l'Esseri delle cose sono realmente tra loro divisi? Voi lo sentireste animoso rispondere, che sì. Prendo un pomo, ei mi direbbe, dimezzolo, ecco una metà realmente dall'altra divisa.

Ma per dirsi una parte realmente divisa dall'altra, bi-

sogna, che un reale intervallo tra l'una, e l'altra frappongasi in modo, che niente siasi tra l'una, e l'altra. Imperciocchè se avvi Essere nel mezzo tra le parti divise, non si può con certezza affermare, che l'una sia veramente dall'altra divisa, potendo l'Essere, che si frappone essere un continuo delle parti che sembrano divise.

Ora è impossibile forse, che le parti divise si congiungano collo stesso essere, che appare frapporsi? In tale ipotesi la separazione delle parti non è che una mutazione di sito, e non reale divisione.

Dimezziamo il pomo, tra l'una metà, e l'altra, vi è l'aria, che interponesi, e questa è Essere: chi sa, se il pomo sossiste nell'Essere stesso, in cui l'aria sossiste? È forse ciò ripugnante? Tolghiamo l'aria, resta frapposta o la materia sottile, o al certo il voto. Ma il voto è un essere: chi sa, se il pomo, e il voto sossistano nell'Essere medesimo, o se il pomo abbia l'essere stesso del voto; al quale si è aggiunta la solidità, etc. e le modificazioni del pomo?

Insomma si può dimostrativamente provare, che ripugna, che un solo essere sia comune alle cose tutte.

Immaginiamo mi dite, che una metà del pomo s'annienti e l'altra resti, allora si concepisce una divisione reale. Ma l'Ateo che finge tale ipotesi, parla da senno? E dove andrà il decantato assioma:

Ex nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti?

Se l'Ateo ammette l'annientamento, non più dirà che impossibile è la creazione, ed io porrò fine alla disputa, perciocchè ammettendosi l'annientamento, si avrà l'argomento più vittorioso a dimostrare l'esistenza di Iddio.

L'oggezione poi, che si oppone, non colpisce la quistione. Si disputa se l' essere è uno nelle cose, o moltiplice.

Concedendosi un' Essere solo, non si potrà annientare parte, senza annientarsi tutto. In questa ipotesi l' essere della metà del pomo non è realmente distinto dall'Essere dell'altra metà; l' Essere del pomo intero nemmeno sarà realmente distinto dall' Essere delle cose che gli sono intorno, e l'essere di queste ancora non lo sarà dall'Essere delle cose contigue, perchè tutte le cose hanno il suo Essere indiviso in un sol Essere, che tutta la natura abbraccia, e contiene. Un menomo insensibil atomo annientato trarrebbe seco nel niente tutto l' Essere immenso della natura.

Ma le cose, mi soggiungete, han parti: perchè divise in parti le cose, l'Essere di queste non dividesi?

Ma queste parti delle cose falsamente si concepiscono come tante sostanze, in se stesse sossistenti e veramente divise. Le parti di una cosa sono, per così dire, come tante dimostrazioni, apparenze, o modi dell' Essere stesso. Si dividono, si uniscono, si modellano in varie guise i modi, si distruggono, si annientano, se volete, ma l'Essere che si suppone uno, non si divide, non si distrugge, ne annientasi. In quanti diversi modi l'Essere pensante non si offre? Questi in un momento quasi nascono, e periscono, e non sono più, i nostri moti, i nostri voleri, e le nostre idee si aggirano in un continuo flusso. Ma l'Essere pensante nè cangia, nè muta, nè perisce. Tutta la natura è bella per continovi, meravigliosi, nuovi spettacoli; ma ella è sempre la stessa.

Conchiudiamo tutto ciò in un solo argomento. Io chiedo a coloro che tengonsi alla scorta dell' esperienza, conoscono forse l'ultima sostanza delle cose? Ella è cosa fuori d'ogni dubbio, che i sensi duci dell'esperienza ci guidano sino all'estrema corteccia delle cose, e non osando insinuarsi sino al secreto penetrale, ove la sostanza risiede, là ci abbandonano. Se l'interna sostanza delle cose è ignota, chi potrà sicuramente dire, che l'essere delle cose non sia uno? Se mai ci fosse lecito d' immergere il pensiero nell'intimo seno delle cose, e l'interni pieghi spiarne; forse scopriremmo un solo Essere, che nel profondo recesso della sostanza risedendo, indiviso in se stesso, contiene e lega tutto in se stesso. I più sublimi filosofi almeno hanno così pensato. « *Ac mihi quidem veteres illi majus quiddam animo complexi multo plus etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest; qui omnia hœc, quæ supra et subter, unum esse, et una vi atque una consensione naturae constricta esse dixerunt.* » CICERO *lib.* 3 *de Orat.* 20.

### *Capo* 6.

### ANZI SI DIMOSTRA CHE L'ESSERE NELLE COSE È UNO

Esiste qualche cosa, avvi dunque nella cosa un'Essere che fa, che la cosa esista: ma l'Essere, che fa esistente la cosa, ond'è?

In tre maniere si può rispondere a questa domanda: primeriamente, che la cosa che esiste abbia ricevuto l'essere da un'altra che sia realmente distinta, e divisa; secondo,

che la cosa sia una massa di molte sostanze realmente divise, ma eterne, di modo che tutte le sostanze componenti la cosa abbiamo l'essere da se, senza averlo da altra sosta ricevuto; finalmente, che le cose sieno tutte sussistenti in un'Essere solo, indiviso, ed a tutti comune. Tutti i pensamenti de' filosofi si chiudono in questi tre sistemi. Or qual mai sarà di questi il vero?

Rinunziando ad ogni sistema io prego l' Ateo a meco associarsi, e meco recarsi a meditare sull' Essere delle cose. Ma egli fa d'uopo che si convenga, in un principio certo, ed indubbitato, che sia come il filo, che si conduca nell'intricato Laberinto, nel quale entriamo.

Sarà questo il principio della contradizione, il quale essendo il fonte d'ogni verità, ci potrà con sicurezza alla cognizione della medesima condurre. Sia dunque ferma, e stabile sentenza, che tutto ciò, che risolvesi in questo principio ha da tenersi per vero, rigettandosi, tutto ciò, che a questo principio non riducesi, nè risolvesi.

Posto ciò, cominciamo, con questo filo in mano ad entrar nella via della prova. Egli è evidente, che esiste qualche cosa, che abbia cioè essere con tutti quelli aspetti che si chiamano Essenza, attributi, modi, etc. si conviene. Or esaminiamo: 1° Se l'Essere della cosa sia ricevuto da altro Essere realmente distinto. 2° Se l' essere della cosa sia un composto di molti Esseri eterni. 3° Se l'Essere nella cosa sia uno, e comune a tutti.

---

## *Capo* 7.

### L'Essere nelle cose non è ricevuto da un altro Essere distinto e diviso.

Se esiste qualche cosa, è certo che ha un Essere reale. Questo Essere è dentro la cosa stessa esistente, o fuori della medesima? Che è lo stesso che dire; Io sono, il mio essere esiste fuori di me? il mio intelletto, la mia volontà, e i miei pensieri, i miei voleri, i miei moti sono in me stesso, o fuori di me? Io, e l'Ateo ci rideremo, di chi pensasse, che l'Essere suo è fuori di se. È certo dunque, che il mio Essere non è da me medesimo distinto, e diviso: dunque l'Essere è intrinseco alla cosa che esiste.

Or egli è agevole dimostrare, che sia ripugnante, che l'Essere della cosa non sia intrinseco alla stessa.

Imperciocchè ripugna, che la cosa reale sia, e non sia nel tempo stesso. Or se la cosa non ha Essere dentro se stessa, che è lo stesso, che dire, intrinseco, sarebbe o non sarebbe; perchè sarebbe, perchè è reale, e non sarebbe, perchè in se non ha Essere. Non è forse repugnante, che io esista, abbia volontà, intelletto, senza che abbia in me stesso l'Essere, onde esisto, ed intelletto, e volontà, onde sono tale essere?

Non si dee dunque mettere in dubbio, che l'Essere e tutto ciò, che è nella cosa, è intrinseco alla medesima. Voi, mi dice l'Ateo, ed io convenghiamo che l'Essere, e tutto ciò che è nella cosa, è intrinseco, non sia venuto, e derivato nella cosa da un altro Essere realmente distinto e diviso.

Rechiamoci in mano il filo, che ci dirige, e consultiamo il principio della contradizione, al quale solo dobbiamo attenerci, come si è convenuto. Se questa proposizione « La cosa ha l' Essere da un altro Essere realmente distinto, e diviso » non si può risolvere e ridurre al principio della contradizione, non deve certamente ammettersi, anzi deve rigettarsi. Or egli è evidente, che la proposizione, di cui si parla, non può in niun modo ridursi al principio della contradizione. Esaminiamolo.

Si dice, che una cosa ripugna, se nel tempo stesso si pone, e si toglie lo scrivere. La ripugnanza dunque accoppia la negazione, e l'affermazione della stessa cosa. Da ciò deducesi che essa ha luogo nella cosa medesima, e non già in due cose, che sieno realmente distinte, e separate. Sieno A, et B, realmente distinti, e separati, non si potrà mai verificare repugnanza se ponesi uno senza dell' altro. Imperciocchè togliendo A, non siegue, che si toglie B; essendo A da B realmente distinto, e diviso.

Posto ciò, non si può mai risolvere al principio della contradizione questa proposizione, che la cosa che abbia l'Essere ricevuto da un altro Essere, può non avere ricevuto l' Essere dall' altro. Io dico, che l' Ateo non solo non può provarlo, ma anzi, che non può assolutamente provarsi. Imperciocchè in tal caso due cose si pongono realmente tra loro distinte; se dunque pongo una, e non pongo l'altra, non si pone, e si toglie la stessa cosa; quindi negando, che la cosa non abbia da altro Essere il suo ricevuto, non dico una ripugnanza, e perciò la proposizione, di cui si controverte, non si può ridurre al principio della contradizione.

Conchiudiamo quindi la dimostrazione. Si conviene, che deve ammettersi come fermo e certo ciò di cui repugna il contrario; ciò posto, repugna, ed è manifesta contradizione, che l'Essere vero, e reale della cosa non sia dentro la stessa cosa esistente, che è lo stesso, che dire, repugna, che tutto ciò, che è nella cosa, non sia alla medesima intrinseco, ed immedesimato. Dunque tener si dee per fermo e certo, che l'Essere etc. sono alla cosa intrinsechi. Dall'altra parte non repugna, nè vi ha contradizione, che l'Essere, e l'Essenza della cosa non sia stato derivato da un altro Essere realmente distinto, e separato. Infatti l'Ateo ammette la materia, e l'atomi, senzachè e questi, e quella avessero da un altro Essere realmente distinto, e separato, ricevuto l'Essere, l'Essenza, le qualità: se dunque deve ammettersi ciò solamente, di cui repugna il contrario, e solamente repugna, che l'Essere, l'Essenza non sia intrinseco alla cosa realmente esistente, ne siegue necessariamente, che soltanto deve ammettersi l'Essere nelle cose non è derivato un altro Essere realmente separato, e diviso.

Quantunque inutil fatica io credo pigliare disputando oltre coll'Ateo su di ciò. Imperciocchè in due modi esser può che una cosa dall'altra il suo Esser riceva; o per creazione, o per produzione di una nuova sostanza. Questi due soli modi farebbero possibile l'ipotesi, che un'Essere realmente diviso sia ragione di un altro Essere realmente distinto.

Ma l'uno, e l'altro modo è rigettato dall'Ateo. Il primo gli sembra inintelligibile, anzi impossibile. Il secondo è un vecchio sistema, che dalli Aristotelici tramandato con

ragione fra le fole scolastiche si novera, strascinandoci questo in nuovi assurdi. Che sarebbe nel mondo, se nuove sostanze vogliansi sempre produrre? Prendiamo con l'imaginazione, se si può, il punto più rimoto dell' infinita durazione del mondo: infinite sarebbero le sostanze prodotte, le quali l'une sopra l'altre *ab æterno* accastellate avrebbero ogni punto dello spazio dell'universo occupato, e la natura divenuta una massa informe indistinta, e senza ordine, un orrido, e confuso volto ci presenterebbe.

Finalmente la produzione di nuove sostanze non sarebbe ella una vera creazione? Imperciocchè le forme sostanziali al dire delli Aristotelici non preesistono nelle sostanze producenti: onde la produzione di queste forme dal nulla si trarrebbero.

Da ciò deduconsi tre verità: 1.° che l' Essere, l'Essenza, le qualità, non sono nella cosa realmente esistente derivati da altro Essere realmente diviso. 2°. che l' Essere è intrinseco. 3°. che la ragione, onde è la cosa, è alla medesima intrinseca.

Se dunque si chiede, perchè è la cosa? È perchè ha essere, Essenza, attributi reali. Se mai si torna a chiedere, se l' Essere, l'Essenza sono alla cosa intrinsechi. Rispondo, che ripugna, è contradittorio, che non siano intrinsechi, altrimente la cosa esisterebbe, e non esisterebbe. Se finalmente si chiede, se l' Essere, l' Essenza, che è intrinseca alla cosa, sia stata da Essere realmente distinto ricevuta, io rispondo, che seguendo la regola dell'umana cognizione, e certezza, non si conosce, nè si può conoscere, che da Essere realmente diviso ricevuta sia, e derivata; e perciò da chi nel ragionare non vuole appaltarsi dalle

certe e ferme regole del ragionare, non deve, nè può ammettersi cosa, che abbia l' Essere, l' Essenza reale ricevuta da un Essere realmente distinto, e separato.

## *Capo* 8.

### La cosa non è una massa di molti Esseri, o sostanze realmente distinte.

Il sistema più favorito dell'Ateo è l'Atomismo. Una unione di sostanze eterne, estese, solide, indissolvibili, ed attive dette atomi, da se attuandosi, ed ordinandosi, formano la natura tutta. Una eterna intrinseca forza motrice l'agita, l'avviva, e le combina. Nell' infinite possibili combinazioni vi fu l'ordine di questo mondo, l' atomi si avvennero a combinarlo, e ne risultò questa parte di Universo, che è a nostri sensi esposta. Questo sistema promosso da Leucippo, e Democrito, e da Epicuro in miglior forma ridotto, è stato a' giorni nostri adottato, sostenuto, ed amplificato dall' autore del Sistema della natura. Giovami rammentare al saggio filosofo Epicureo, col quale imprendo a disputare, di tenerci fermi alla sicura guida delle nostre cognizioni, cioè al principio della contradizione. Tutto ciò che da questo principio deriva, si ammette e al contrario ciò, che da questo non siegue, si rigetti. Diffidiamo d'ogni pregiudizio, teghiamo lontane l' inutili ipotesi, e riprendiamo in mano il filo, che deve a la verità condurci, ed esaminiamo, se mai debbano ammettersi molte sostanze realmente distinte, ed eterne.

I sensi ci depongono l'esistenza di qualche cosa. Or se cosa esiste è chiara contradizione, che non siavi qualche sostanza eterna. Imperciocchè niuna sostanza *ab æterno* esistendo, il niente sarebbe stato la causa di ciò, che esiste. È questa una verità, che raccogliesi immediatamente dal principio della contradizione. Dunque deve necessariamente tenersi per certa.

Ma la sostanza eterna, che deve esistere, è una o pure son molte? L'Ateo, risponde, che l'atomi, le sostanze *ab æterno* esistenti son molte, anzi infinite; ed io sostengo, che sia una.

Riconduciamoci al principio, che deve la controversia definire. Quale di queste due proposizioni. « La sostanza eterna è una. — Le sostanze eterne sono molte », risolvesi nel gran principio?

Io vi dimostro, che l'ipotesi di molte sostanze eterne non può ridursi in modo alcuno al principio d'ogni certezza: proviamci di ridurre colui, che nega l'eternità di molte sostanze; alla contradizione: non ci verrà mai fatto. Imperciocchè la contradizione è porre, e torre la cosa stessa.

Or nell'ipotesi, che le sostanze sono molte, non si verifica, che si ponga, e si tolga la cosa stessa, negandone la loro esistenza? Questa è preposizione chiarissima. Benchè le sostanze di cui si parla, sono realmente fra loro distinte, e divise, e l'una dall'altra essenzialmente indipendente, si finga ex. gr. una serie d'atomi a, b, c, d, e, i quali siano e divisi, e indipendenti, se tolgo a, b, c, d, rimanendo il solo *e*, dico forse una contradizione? No certamente; perchè sono realmente distinte ed egual-

mente indipendenti. Dunque colui che niega l'ipotesi di molte sostanze eterne, non mai si respingerà alla contradizione.

Ma al contrario colui, che ammette l'ipotesi di una sola sostanza, negando l'esistenza *ab æterno*, si mette in una evidente contradizione? Eccone la pruova. Repugna, che non siavi sostanza eterna. Questa proposizione si raccoglie evidentemente dal principio della contradizione « ex nihilo nihil ». Non repugna però, che le sostanze eterne non siano molte. Da questo assioma « ex nihilo nihil » ne siegue, dunque molte sono le sostanze eterne? Si è ciò dimostrato. Che siegue dunque dal principio della contradizione? Siegue solamente, che è contradizione non ammettere una. Si finga, che la sostanza sia una, e si nieghi eterna, chi non iscorge, che ammettesi una contradizione evidente? Imperciocchè ne siegue infallibilmente, che il nulla sarebbe, o non sarebbe. Sia esistente il solo A, è contradizione non ammetterlo eterno; altrimente A sarebbe dal niente, ed in tale ipotesi il niente sarebbe la cagione di A. È chiaro dunque, che dall'assioma *ex nihilo nihil* si deduce certamente, che una sostanza deve essere eterna, ed al contrario, che dallo stesso assioma non si deduce, che siano molte le sostanze eterne. Posto ciò quella proposizione, si deve certa e ferma tenere, che al principio della contradizione risolvesi. Or questa proposizione la sostanza eterna è una, risolvesi al principio della contradizione: dunque si deve tenere come certa e ferma. Al contrario ciò, non deve affermarsi, anzi dee rigettarsi che dal principio della contradizione non scende: ma non scende dal suddetto principio, che le sostanze eterne siano molte: dunque non deve affermarsi, anzi dee rigettarsi.

L'Epicureo dunque fabbrica un sistema senza base. L'universo, ci dice, è stato sempre e sarà, perchè l'atomi, che per infinite combinazioni volgendosi, e rivolgendosi, questa gran machina produssero, furono, sono, e saranno sempre. Ma con qual dritto, io direi, voi stabilite l'esistenza di molte sostanze eterne, indipendenti, e da se stesse esistenti? Rispondetemi in buona fede, da questo assioma *ex nihilo nihil*, si deduce: dunque vi sono molte sostanze eterne realmente distinte, ed indipendenti? Ritrovate forse nell' idea dell'atomi la necessità della loro eterna esistenza? Che sono gli atomi? 1° Sostanze estese, Posso dire, sono estese, dunque sono eterne? 2° Sostanze solide. Ne siegue, dunque sono state sempre? 3° Indissolubili, perchè nella natura non vi è forza, che vaglia a discioglierle. Da ciò ne potete dedurre, non hanno principio, nè avranno fine? Avete voi misurate le forze della natura? È certo che non vi possa essere una forza, che vinca, o soggioghi la durezza, e la resistenza dell'atomi? finalmente 4° Sono mobili. Ma si raccoglie da ciò che sono eterne?

Anzi da ciò, che sono mobili, si ritrae una convincente ragione, che non siano eterne.

L'atomi quantunque siano infiniti di numero, sono però di natura finita. Quindi ognuno di essi chiude nel suo seno una finita forza di moto. Or è dimostrato dal gran Newton, che il moto nella natura tende a perire, scemasi, e manca. Datemi dunque un punto eterno, nel quale la forza finita dell'atomo ha sviluppato eternamente il suo moto. Il moto sarebbe esausto, e l'atomo spossato sarebbe inerte, e immoto. Or ciò che ha fine ha principio. Dunque l'atomi appunto, perchè son mobili, non sono eterni.

Voi, oppone l'Ateo, ragionate a priori, ma è metodo più sicuro il ragionare a posteriori. Giovami argomentare così. Esistono molte sostanze, distinte, e divise realmente. Questo è un fatto, che avverte l' esperienza. Or queste sostanze non son dal nulla, *Ex nihilo nihil*; dunque sono eterne. Questo semplice argomento cavato dall' esperienza vale per un volume di sottili raziocinii. I filosofi per lo più s'ingannano, perchè abbandonano questa fedele guida, che sola può condurci alla verità.

Sì, attenghiamoci alla esperienza, consultiamo i di lei lumi, ma da filosofi. Il volgo considera la natura all' ingrosso, e quasi con le traveggole agli occhi; ma il filosofo l' osserva attentamente, la mira, e rimira in ogni lato, o adopera l' acume tutto dei sensi, e della riflessione per conoscerla.

Dobbiamo misurare l' esperienza delle osservazioni. Ma l' osservazioni si fondano sul tatto dei nostri sensi mossi dall' oggetti, che esistono. Io distendo dunque il tatto di ogni mio senso, sulle cose, che mi circondano, e cerco, se il tatto osserva un reale interstizio, che limiti, e divida intrinsecamente l' Esseri; ma non mi presenta, che un Essere continuo. Dove si osserva, che una vera, e reale divisione metta un reale intervallo tra un Essere, e un altro? Dove si osserva, che tra un Essere, e un altro si frappone il niente, che metta distanza all' Esseri tra loro? Finchè dunque non ritrovo che un reale intervallo faccia isolato ogni Essere con se stesso; finchè non conosco intrinsechi limiti, che l' Essere realmente dividano, non si può affermare che l' esperienza deponga la esistenza dell' Essere e delle sostanze realmente separate.

Anzi l' osservazione ordinaria delle cose ci fa conoscere i sensibili elementi delle medesime tra loro scambievolmente agenti intrecciati, l' un l' altro, ed insinuati, ed inviscerati tra loro. L' esperienza dunque ci prova più tosto un Essere continuo, che molti Eesseri realmente distinti.

Del resto. Io qui rispondo ciò che altrove ho detto. Il filosofo saggio, che accoppia alle osservazioni il ragionamento, non può dalla più fina osservazione, e dalli più attenti esperimenti la moltiplicità dell' Essere ricavarne; noi non conosciamo l' Esseri in se stessi, ma nell' azione, che imprimono in noi. Non è che i nostri sensi da se stessi uscendo si portano ad immergersi nel seno dell' Esseri, o l' Esseri dal sito loro dipartendosi a' nostri sensi si congiungono. Noi per una reciproca azione di moto, e di sensazione communichiamo con l' Esseri, e l' Esseri con noi. Sentiamo l' Esseri perchè ci toccano, giudichiamo che esistono, perchè agiscono in noi, conosciamo alcune loro proprietà, perchè sentiamo che in diverse maniere agiscono dalla diversa azione in noi prodotta, e noi più oltre non penetriamo.

Or chi può assicurare, che l' azione, che noi sentiamo ne' nostri sensi proceda da più Esseri? Un Essere solo non può forse produrre il moto, la diversa azione che si pretende ad Esseri distinti attribuire?

Noi, replicate, veggiamo, e sperimentiamo nell' Esseri molte proprietà: sono effetti dell' azione diverse dell' Essere stesso prodotte ne' nostri sensi? Un Essere da se attivo è, come proveremo, d' azioni sempre nuove feconddissima sorgente. Un' azione nuova è sempre dall' altra

distinta, e un'azione distinta imprime in noi una distinta sensazione. Or una nuova e distinta sensazione ci dimostra al certo nuova, e distinta azione dell'Essere, ma non può dimostrarci nuovo, e distinto Essere.

## *Capo* 9.

### L'ESSERE È PROPRIAMENTE E REALMENTE UNO.

Vari corollarî di questa proposizione: Un Essere che non è propriamente e realmente uno, o suppone altro Essere realmente distinto, dal quale di se stesso riconosce la ragione, o suppone altri Essere seco intrinsecamente congiunti, e legati. Ma ciò, che è veramente, non ha ricevuto da altro Essere distinto l'Essere suo, i suoi modi e ciò che è veramente, non è una massa di molti Esseri, o sostanze tra se intimamente unite. Si è ciò chiaramente dimostrato.

Dunque l'Essere è realmente, propriamente uno.

Da questa verità, alla quale il principio della contradizione dirittamente ci ha guidati, ne raccolgo i seguenti corollarî.

*L' Essere è semplice* — Uno propriamente, e realmente uno, e semplice sono una stessa proposizione. Ogni composto è un aggregato di molte sostanze tra loro unite talvolta si dice uno, perchè le parti componenti cospirano a formare lo stesso composto, ma l'unità del composto è impropria. Il semplice è veramente uno, perchè l'uno è veramente semplice. Imperciocchè fuori dell'uno non vi ha altro Essere reale.

*L' Essere è eterno* — Se non è eterno, o ha ricevuto da

un altro la sua esistenza , o da se stesso è uscito dal nulla. Il primo si è dimostrato falso, e l'altro repugnante.

*È necessario* — Perchè non ricevendo da altro il proprio Essere, ha la ragione di essere in se stesso.

*È immutabile* — Perchè sarebbe mutabile? O perchè un altro nuovo Essere vi si aggiungerebbe, o perchè una parte di Essere gli si potrebbe detrarre, o perchè si potrebbe al nulla ridurre. Non avvi altro Essere che aggiunger si possa. Perchè fuori di lui non vi ha altro Essere realmente distinto. Non gli si può detrarre parte, perchè è uno. Non può annientarsi , perche necessario.

È la ragione di tutto ciò , che è. Perchè fuori di lui non vi ha altro Essere. Dunque tutto ciò che esiste è in esso, ed esso è razione di tutto ciò, che è.

L' *Essere è vivo* — Un Essere che contiene in se stesso la ragione di agire, è vivo.

Un Essere a cui manca l' interna ragione di agire , è inattivo, e morto, Si chiami a memoria ciò, che si disse nel capitolo dell' Essere vivo. L' Essere reale, è vivo. Imperciocchè tutto ciò, che è, come si è provato ha la ragione nell'Essere, e l'Essere, è ragione di tutto ciò che è. Or niegar non si può, che avvi azione. Noi sentiamo in noi stessi azioni, noi sperimentiamo ovunque cose che agiscono, dunque l'azione è nell' Essere, e l' Essere è la ragione dell'azione. La ragione dell'azione è intrinseca all'Essere. Imperciocchè uno essendo l' Essere, non è la ragione di agire derivata in esso da altro Essere realmente distinto.

Quindi è necessario conchiudere, che l' Essere è vivo.

La vita dell' Essere, è la manifestazione dell' Essere a noi. Chi avrebbe nozione dell' Essere, se questo e morto,

e inattivo? Un Essere inattivo, (che al certo non si può dare) sarebbe come isolato a se solo. Non avrebbe alcun rapporto con noi, non si farebbe sentire a noi, questo Essere esisterebbe? la sua esistenza non sarebbe a noi nota, e sarebbe come se per noi non esistesse. Il sacro contatto, per così dire, dell' azione dell' Essere nella nostra mente, è in noi, e ci dà la conoscenza del medesimo. La sua azione, che fa le creature, che in esse si intrinseca, riverbera da queste a' nostri sensi, e ci annunzia per tutto un Essere vivo, una forza fecondissima nell' universo diffusa, che da Essere, moto, e vita a tutto.

## *Capo* 10.

### L'Essere è infinito.

L'idea dell'infinito è negativa, o positiva? I filosofi lo mettono in disputa: Cartesio, Malebranche, e i cartesiani tutti credono di formarsene idea positiva. Loke, Condillac e gli altri seguaci di Loke, confessano non averne altra idea che negativa. Io non sono da tanto di entrare in lissa con tanti, e tali uomini. Mi giova riflettere solamente, che la quistione risguarda i limiti della nostra mente. Può la mente avere idea positiva dell' infinito? forse la mia mente non può. Ma è certo, che dato l'infinito, una mente infinita ne avrebbe certamente un' idea positiva.

Non trasportiamo però la quistione all'Essere stesso, di cui cerchiamo, se mai sia infinito. Sia l'idea negativa, e positiva, ciò non fa, che l' Essere sia limitato e finito.

Imperciochè a convincerci, che sia infinito, basta, che si pruovi, che non abbia limiti. Quindi se mai si dimostra, che l'Essere esclude qualunque limite, si è mostrato, che sia infinito.

Ma poichè noi non possiamo conoscere immediatamente ed intimamente l'Essere, ma nei rapporti, nei quali a noi si fa conoscere, fa di uopo esaminare l'infinità dell'Essere ne' suoi rapporti, onde a noi si manifesta. I rapporti, sotto i quali il conosciamo, ci presentano limiti; o la mia mente non può ritrovare un fine, un limite in esso? 1° ricerco, la mia mente ritrova fuori di esso un'altro essere, che da esso realmente distinto lo limiti? 2° ritrova un punto nella durazione dell'Essere, nel quale o non fu o non è, o non sarà? 3° ritrova un punto di spazio, ove non sia, ove non sarà? 4° finalmente, ritrova un punto, nel quale ha cessato, o cesserà di agire? Se la mia mente non ritrova niente di ciò, lo distinguerà d'ogni ente finito e lo dirà necessariamente infinito.

1°. Vi ha Essere fuori di lui, che lo possa limitare? Non ve n'ha: perchè l'Essere è veramente, e propriamente uno si è dimostrato. 2.° Posso immaginare un punto nella durazione dell'Essere, in cui non fu, o non sarà? Egli è impossibile, perchè l'Essere è necessario, ed eterno. 3.° Avvi un punto di spazio ove non sia o pure non sarà? Nò, perchè egli è la ragione di tutto ciò, che è, e ciò che è esiste in esso. In qualunque punto dello spazio reale vi è l'Essere, e lo spazio avendo ragione in esso, è contenuto dall'Essere.

Se mai vi è spazio ove non vi sia l'Essere, come ragione producente lo spazio, lo spazio sarebbe, e non sa-

rebbe. Tutto dunque è nell'Essere, e l'Essere è nel tutto. Finalmente 4.° avvi un punto nel quale ha cessato di agire, o cesserà? Repugna ancora. Perchè la ragione di agire è intrinseca all'Essere. La ragione di agire ha sempre agito, perchè non vi ha forza senza azione. Cesserà di agire? Nemmeno, appunto perchè la ragione di agire è intrinseca, e medesimata coll'Essere. Or l'Essere essendo necessario, ne siegue che la ragione di agire o sia la forza sia intrinseca ancora.

La ragione di agire che intrinseca è nell'Essere, ci porge l'idea più estesa, che si può dell'infinito. Volgendosi l'occhio, e la mente all'Universo, qual immenso spettacolo di infinite azioni non ci si offre? Quale smisurata catena di enti sensibili non ci si presenta? Chi aggiunse a noverare l'innumerabili anelli? una menoma parte di materia è una massa di infinite particelle, che sono prodotte dall'Essere vivo. In quanti inconcepibili modi una particella si combina, si lega o si modifica? In quante guise il solo moto compone, scompone, accresce, scema, forma e riforma l'esseri sensibili?

In quanti atti infiniti, e successivi nell'esseri pensanti si svolge e si manifesta l'insensibile forza, che avvivali? Or la ragione di tante infinite azioni è il solo Essere vivo, Forza fecondissima, ed inesausta, che *ab æterno* agisce ed eternamente agirà. Chi può abbracciar la sua infinità colla mente?

Se non temessi la nota di soverchia sottigliezza, mi argomenterei ancora a dedurre la infinità dell'Essere dalla sua simplicità. Mi farebbe animoso a proporne la pruova l'Abate Condillac il quale nel tom. 4 cap. 13 del suo Corso di studî, confessa di non potersi immaginare

Essere semplice, e finito « la parola limite, ci dice, ha sinceramente relaziòne ad una cosa estesa, che non è impossibile immaginare una cosa, che si termini da tutte le parti, o che non abbia altri limiti, che se stesso » Un Essere semplice, inesteso, e limitato è un assurdo. Ma a ciò dimostrare bisogna una serie di idee astruse, e rimote dai sensi, basta attenerci alle pruove di sopra.

## *Capo* 11.

### L' Essere è libero.

L' Essere risguardato, come un principio d' agire, il quale non abbia o un principio esterno, o un interno comprincipio, dal quale sia determinato a porre o ad ammettere la particolare azione, si dice libero.

È da por mente, che l'Essere e Forza sono essenzialmente una cosa. Da ciò deducesi, che l'Essere è necessariamente attivo, nè si può dir libero nel non agire. Se potesse non agire, non sarebbe più forza, nè più esisterebbe. Se dunque si chiede, se l'Essere può agire, o non agire; lo replicherei all'incontro: può l'Essere esistere, o non esistere, poichè esistere, ed agire sono lo stesso? Ma questo repugna.

La libertà dunque dell'Essere non consiste nell'agire o non agire, ma solamente nel porre, o omettere la particolare azione. Sotto questo riguardo io chiamo l' Essere libero.

Or l'Essere è necessariamente libero in questo riguardo; imperciocchè non ha esterno, o interno comprincipio da

se distinto, che lo muova, o lo determini ad agire. Un principio esterno non esiste; perchè l'essere è uno: un interno comprincipio, che sia come concausa dell'azione ripugna; perchè l'essere è semplice. Chi dunque a produrre, o non produrre la particolare azione gli impone necessità?

Quali dunque sono i motivi, perchè l'Essere questa, o quell'azione produca? Questa è una vana dimanda dei Leibniziani, i quali vogliosi di estendere sino al primo Essere la ragione sufficiente, cercano i motivi dell'azione di Iddio. Un motivo è una cagione, che spinge l'agente. Ma l'Essere uno, e semplice, non ha nè esterna nè interna cagione che lo spinge ad agire. Esso agisce, perchè agisce. Il cercare un motivo della sua azione fuori dell'Essere è vano, perchè altro essere distinto non vi ha; e se vi fosse, ciò sarebbe far dipendere l'Essere da un altro nell'agire, il cercarlo entro lo stesso Essere è ripugnante, perchè l'Essere è semplice.

Nè si dica, che l'Essere che agisce senza motivi è cieco, è il fato degli antichi stoici.

Io nel seguente capitolo parlerò dell'intelligenza dell'Essere. Ma il pensare, che l'intelligenza, o sia la cognizione, costituisca la libertà dell'Essere infinito; o che almeno si richieda, per dirsi libero; è formarsi l'idea della libertà sul modello di quella degli uomini.

L'uomo ha bisogno della cognizione per iscegliere tra il bene, e il male. Se l'uomo non ha cognizione, l'azione non gli si potrà imputare. Ma l'Essere infinito non opera che il bene, perchè essendo essenzialmente l'Essere, non è capace di difetto, nè le sue azioni sono soggette a mo-

rale imputazione, perchè non ha legge, alla quale deve le sue azioni riferire. Perchè dunque l'Essere infinito è intelligente? Per fruire di se stesso, e delle sue azioni: essere sovranamente liberissimo, attivo, opera tutto perfettamente; e pesa tutto nell'infinita intelligenza, ed infinito gaudio ne ritrae.

## *Capo* 12.

### L'Essere è Mente.

L'Essere in quanto conosce, si dice Mente. È agevole a convincerci, che l'Essere conosce.

L'esperienza ci dimostra l'esistenza dell'esseri pensanti. Un intimo sentimento mi convince, che esiste in me una forza, che conosce. Or si è provato che l'Essere è ragione di tutto ciò che è, e qualunque sia cosa ha ragione nell'Essere. Quindi la ragione della forza, che conosce, è nell'Essere, e l'Essere è ragione della medesima, che è lo stesso che dire, che l'Essere conosce ed è mente.

Mi sono limitato a risguardare nell'Essere la esistenza della cognizione senza diffinire la natura di questa, perchè cadrà in acconcio parlarne in altro luogo.

## *Capo* 13.

### L'Essere è Reale.

L'Essere del quale si è discorso, è forse un astrazione della nostra mente, e una idea fattizia; è un'opra del no-

stro spirito, che separando dall'Esseri particolari la nozione dell'essere, e le proprietà, e generalizzandole, si abbia creato un essere immaginario?

Questo dubbio cader potrebbe in pensiero al solo scettico, il quale o niega o dubita della propria esistenza. L'Ateo, al quale io parlo, non è ancor giunto a dubitare con gli Scettici. Mi basta che non mi si nieghi esservi qualche cosa, che veramente sia; mi basta, che mi si conceda un menomo atomo, o una menoma azione reale; e ragiono così. Si dà un'azione reale: giacchè l'azione reale non è dal niente, ella deve essere da un essere reale; cioè che veramente esiste. Or l'Essere, del quale è l'azione, è uno Semplice, Immutabile, Eterno, Vivo, Onnipotente, Libero, Intelligente. Dunque l'essere Uno, Semplice, Immutabile etc; è reale, e non imaginario.

## *Capo 14.*

### Esiste Dio.

Questa verità è un corollario, che dalle precedenti proposizioni scaturisce. Imperciocchè per Dio s'intende l'Essere uno, Eterno, Semplice, Immutabile, Attivo, Infinito, Onnipotente, Libero, Intelligente. Or questo Essere è reale. Dunque esiste Dio. La ragione me ne convince, il sentimento me ne persuade; la natura ovunque me lo addita. L'Ateo lo niega, e negandolo contrasta sempre con se medesimo. Egli sente in se stesso l'azione d'un Essere, che tacitamente l'avverte ognora della sua esistenza. Quantunque fa ogni prova, per indebolire il sentimento del-

l'azione continova, che lo preme, non giunge a spegnerlo. E come giungervi, se l'azione del vero Essere lo fa esistere, e gli dà moto, vita, e conoscenza? Io sempre ho dubitato del problema di Bayle, se mai vi siano Atei di vera persuasione. Credo, che se un uomo giunge a dubitarne, non potrà mai giungere a sempre dubitarne, e molto meno a veramente convincersene.

Saverio Guardi.

—

## III.

## Mondo.

SCHOL. AD § 215 EX ZERBO.

*Si datur Ens reale repugnat quodcumque aliud Ens reale.*

Ex hac propositione: 1. Colligitur nullam posse dari realem substantiam, quae distincta sit, seu quae habeat esse distinctum ab ipso Ente reali. Et revera nullum in philosophia adest principium; quo demonstrari possit multiplicitas substantiarum realium ab ipso vero Ente distinctarum. Probavimus enim in Ontologia, unum esse cognoscendi principium, in quod resolvi debeant omnes propositiones scientificae, nempe principium contradictionis.

Sed propositio haec, nempe *dari plures reales substantias*, non resolvitur in principium contradictionis: quod sic a me demonstratur hoc ratiocinio. Dubitando de mea existentia colligo me existere; dubitare enim est aliquid agere, nihilum enim dubitare nequit, nec proinde agere; ex hac igitur dubitatione colligo me esse, me existere, secus essem et non essem; non essem ex hyp: essem, quia dubito. Non possum vero uti eodem ratiocinio de aliis substantiis, quae sunt extra me. Nam si dubito, utrum existant aliae substantiae, quae extra hoc meum esse sunt, colligo tantum rursus me existere, non caeteras substantias; dubitatio enim est actio principii viventis, quod in me existit, neque extra me progreditur, et fiet unum cum caeteris substantiis. Tunc enim verum esset argu-

mentum, quando demonstraretur principium, quod in me operatur idem esse, ac caeteras substantias, quae extra me sunt: hoc casu colligerem, hoc modo; ego dubito de mea existentia, sed haec dubitatio idem est ac caeterae substantiae quae extra me sunt, ergo, si ego existo, pariter existunt aliae substantiae extra me. Item tum repugnarent non existere alias substantias reales extra me, quando substantiae extra me positae eaedem essent, ac substantia, quae vivit in me: verum enim esset hoc argumentum; existit in me substantia ex principio Cartesiano; sed mea substantia eadem est ac caeterae substantiae, existunt ergo extra me aliae substantiae reales. Sed hoc est contra hyp: nam supponuntur distinctae a mea substantia. Igitur qui vere philosophari vult, hoc modo tantum potest philosophari. In me sentio aliquam actionem, haec actio habet rationem sufficientem, cum qua identificatur ex Ontologia: scilicet habet suam substantiam, in qua actio existit; haec substantia nihil non est; nihilum enim agere non potest; Ergo est verum Ens. Verum Ens ab aeterno existit: est immutabile, simplex, infinitum; ergo haec sola substantia dari potest, et extra hanc repugnant quaecumque aliae substantiae reales.

Sed objicere possunt. Nos videmus existere extra nos alias veras substantias: quare ergo contradicere cogimur tam certae et indubitatae experientiae. Respondeo primo: Nos in Ontologia non statuimus sensus nostros principium cognoscendi certum, et inconcussum; sed principium contradictionis: Ergo si non possum probare per principium contradictionis existentiam aliarum realium substantiarum, haec assertio: *dantur plures substantiae*, non est propo-

sitio scientifica. Secundo, sensus nostri videntne substantiam, quae latet in rebus? minime gentium; quomodo ergo ex illa sensatione, quae oritur et producitur in mea imaginatione, possum deducere, quod dentur plures et distinctae substantiae, plura et distincta entia ab Ente vero et reali sejuncta, et separata? Verum ut haec distinctius tradantur, aliud est quod subest rebus, aliud quod res ipsae repraesentant, et nostris sensibus objiciunt. Nos demostrabimus inferius, hoc Ens reale esse vivum, ac proinde actuosissimum: Si vivum ac actuosissimum, semper igitur agens, ex eoque proinde continuae actiones; et cum infinitum sit, innumerae quidem actiones hujus entis. Porro una actio distincta est ab alia actione: Sed vis, quae est, et existit, et stat sub una actione, distincta non est a vi, quae est, quae existit, quae stat sub altera actione. Exemplo hoc clarior sit propositio: Anima est vis; anima operatur, exerit hanc cogitationem, illam volitionem. Animae vis, quae est in hoc cogitatione, distincta non est ab eadem animae vi, quae stat sub illa volitione.

En igitur quid sit Esse, quod quidem indefinibile est ut ait Plato: Esse est vis illa vera et realis, quae semper operatur, et eadem est in omnibus operationibus; hoc Esse est illud positivum, illa substantia, quae efficit, ut existant actiones. Nostri autem sensus qui non attigunt vim, quae subest actionibus, sed tantum externam operationem percipiunt, efficiunt, ut nos habeamus loco realium substantiarum, eas quae non sunt substantias, sed actionis unius vivae Substantiae. Ex hac doctrina patebit, et inferius demonstramur, quid discriminis intercedat inter

vim, actionem, et productum, sive terminum actionis: vis est positivum quod subest actionibus omnibus, sive substantia, in qua existentiam habent actiones omnes: actio est eadem vis, quae actu subsistit sub illo termino; productum est forma, sub qua concipitur stare eadem vis.

—

1. — SCHOLION AD § 173 — *Ens necessarium, Ens æternum est a se.*

Necessarium illud est cujus oppositum repugnat: ex § 154. Illud cujus oppositum repugnat habet rationem suæ existentiæ in seipso: repugnat enim rationem sufficientem existentiae entis necessarii esse extrinsecam. Necessarium enim est immutabile ex § 161; ergo æternum est ex § 167 partis 2; quod æternum est a se per demostrata § 173; ergo necessarium est a se; ergo repugnat rationem sufficientem entis necessarii esse extrinsecam: esset enim a se per demonstrata: non esset, quatenus ratio existentiæ suæ non est in seipso ex § 171.

2. — SCHOLION AD § 210 — *Simplex et finitum repugnat.*

Quod simplex est, infinitum est: 204 — Infinitum, nequit esse compositum 203 — esset finitum et infinitum ex eodem §—quod compositum est, finitum est; ex § 202; ergo compositum et finitum idem sunt ex Rat. suff. intrinseca: ergo pro simplici potest substitui: infinitum finitum et infinitum repugnat; ergo simplex et finitum repugnat.

3.—SCHOLION AD § 212—*Quod finitum est compositum est. Coroll. In idea limituum.*

Hæc propositio, quod scilicet ens finitum necessario par-

tibus constare debeat, adeo ut quod simplex est, infinitum quoque esse debeat; hæc, inquam, propositio ut satis patet, utque innuimus in sch. 211, maximi ea quidem momenti est, ut impeditissimæ in philosophia reali difficultates expediantur; non quae meras hypotheses, quod Boscovikius praestare conatus est, sed per veras demonstrationes. Eam, nos invicte, arbitramur, ex praemissis demonstrabimus; poterit vero etiam alia via demonstrari. Mihi satis erit si minus per definitiones, pluresque propositiones sigillatim evolutas juxtam exibere demonstrationem: quodam quasi parergo ejusdem propositionis veritatem, atque evidentiam veluti intuendam proponere. Dico igitur in idea limitum ideam partium necessario contineri; hoc est ens per se subsistens limitibus circumscriptum concipi nequaquam posse, quin simul temporis in eo partes extra partes concipiantur. Enimvero ens limitatum potest dupliciter considerari, vel prout est in se ipso limitibus undique terminatum, vel relate ad alia entia, quae extra ipsum undequaque vel sunt, vel esse possunt. Atrumque spectetur ens limitatum, semper tamen partes in eo concipi debent. Etenim si menti repraesentetur ens certis undique limitibus inclusum, quamvis id minimum, atque exile repraesentatur, nequit tamen illud intellectus concipere, quia simul in eo partem sive plagam concipiat, aliamque huic oppositam, atque ita undequaque, secus nihil prorsus concipio. Hoc vero quid est aliud, quam partes extra partes concipere? neque dixeris punctum mathematicorum partibus carere. Etenim punctum mathematicum, nemine prorsus discrepante, non est mere imaginarium, non utique reale, per seque subsistens, non est ens, sed modus entis, sci-

licet signum, hoc est terminus lineae, sive superficiei, sive solidi ad angulum terminati. Quod si veluti per se subsistens mathematicorum punctum statuatur, actum est de primo geometriae principio, quippe punctum jam ipsum non erit, et partibus constabit.

Si autem mens limitatum spectetur prout extra ipsum, alia undique entia vel sunt, vel esse possunt, sic quoque partes in eo concipi debent. Etenim ens hujusmodi alia vel habet undique, vel habere potest entia extra se posita, et hinc, et inde, et sursum, et deorsum, et versus dexteram, et sinistram etc. En tibi vero jam quo modo ens hujuscemodi concipi nequeat; quin simul in eo concipiatur, et quod ante dicitur, et quod retro, quod subtus, quod superius etc. Horsum e: g: respondet ens A, illorsum ens B, dextrorsum C, sinistrorsum D, et ita porro. Quod si neges entia A, B, C, D, diversa limitati entis, quode agitur, latera respicere, sed omnia per punctum indivisibile eandem omnino plagam spectare: ergo nulla tenus inter se distant, inque unum coalescunt; quod est absurdum. Omnino igitur in ente limitato plura haec veluti latera inter se distincta concipi debent, quod est partes extra partes concipere.

At, inquies, ens simplex concipi nequit, non igitur recta utimur methodo, cum nostram propositionem ita nitimur ostendere, ut ens, simplex ponamus in imaginatione, quod repugnat. At vero aliud est ideam limitati partes necessario includere, aliud autem quod simplicis ideam animo non possumus concipere. Ex eo quod in idea limitati entis idea partium necessario continetur, debemus omnino per negationem concludere quod limitatum esse simplex repugnat,

quaecumque sit simplicis natura. Non est opus simplicis ideam imaginatione comprehendere, ut possit argui in notione limitati partium notionem contineri, ac proinde limitatum non posse esse simplex. Hoc agimus nos tantummodo, scilicet, quod limitatum est, per sese spectamus, illudque omnino compositum dicimus; ut simples dici nequeat, nisi quod simul sit infinitum.

Infinitum nullis circumscribitur limitibus ; nullatenus propterea mens limitata potest illud comprehendere , atque ideo quod simplex est, concipi nequit, quia infinitum est. Ceterum nostram propositionem veram esse jam demonstravimus. Id unum hic tantum praestare volumus ut ejusdem propositionis evidentiam, non quidem demonstrative, at certe ostensive, ut ajunt , exhiberemus. Longior sane ad justam demonstrationem conficiendam requirebatur definitionum, demostratio nunque series, quam tempus anni patitur.

Quidquid igitur limitatum est, non est verum Ens, seu Ens reale per se subsistens; secus aeternum esset, ut satis cap: praec: demonstravimus: esset necessarium, immutabile, simplex. Quod vero limitatum est, simplex non est. Ens igitur limitatum non aliud esse potest, nisi merum phenomenon entis realis, quod in se ipso simplex est, et infinitum limitatum verum in suis modis in quibus dadur defectus ulterioris realitatis. Ens igitur verum intrinsece, hoc est in essentia sua, infinitum est, atque simplex; estrinsece limitationem admittit, et compositionem. Totus philosophorum labyrintus circa naturam compositorum habet ex methodo erronea , qua usi semper sunt in inquirenda vera compositi essentia; scilicet rectam ingredi

se viam arbitrati sunt, si compositum ipsum resolverent in componentia, habentes compositum pro ente reali, quod est falsum; eaque methodus falso innixa principio ipsos eo necessario perduxit, ut ad simplicia elementa devenirent, quod est absurdum, cum haec simplicia simul esse debeant, et limitibus circumscripta. Contrariam vero inire debebant viam, atque ita rectius argumentari: plura simplicia, ideoque limitata repugnant; vera si darentur elementa componentia, simplicia esse deberent; hujusmodi igitur elementa simplicia, hoc est realia non dantur; ergo compositum non est ens verum, seu reale, per se subsistens, sed est merum phenomenon. Phenomenon, inquam, non meram ideam, quod utique nobis idealismi notam inureret. Idealistae quidem essemus, si composita quaecumque in ideis tantum nostrae mentis, nullatenus vero extra ideas esse diceremus. At nos volumus omnino revera extare extra nostras ideas, hasce actiones sive modificationes Entis simplicis infiniti; quod cum sit vita praeditum, ut demonstrabimus, necessario debet agere; ejusque actiones, sive modi, vel termini Vis infinitae limitati omnino sint, oportet: iique tantum sunt objectum idearum nostrarum; quae et ipsae limitatae sunt, non utique essentia ipsa vivi Entis utpote infinita.

Id denique serio velim animadvertas, quod si plura entia simplicia finita possibilia esse dixeris, actum est jam de possibilitate simplicis infiniti. Illa enim limites huic inferrent, cum infinitum esse nequeat ens illud, extra quod alia vera entia existant: quam igitur optime stat, atque concipitur existentia unius entis simplicis, atque infiniti, vitaque praediti, cum existentia aliorum entium com-

positorum, quae ab illius vi promanant, tamquam illius termini extrinseci, et partecipationes quaedam non utique partes; tam evidenter elucet repugnantia simplicis infiniti, cum coexistentia aliorum simplicium realium ex quibus composita realia coalescant.

4.—Scholion ad § 216 *ut infra*.

5.—Ad § 230—Falsitas, error, mendacium, eaque omnia, quæ dicuntur per oppositionem ad veritatem, consistunt in mera negatione, seu defectu realitatis. Quidquid enim positivum est, reale est, adeoque verum. Si quid igitur positivi contineatur in notionibus erroris, falsitatis, etc. veritas esset in falsitate, mendacio, etc.; quod repugnat.

6.—Ad § 278—Ens simplex si vivum est liberum non est ad agendum, vel non agendum — Dr: Vita est ratio continue agendi, ut supponimus ex cap. seq: ergo si datur Ens vivum simplex, dari debent actiones continuæ. Posita enim ratione, et rationatum poni debet: Ergo nullatenus interruptæ. Ergo semper agere debet; Ergo liberum non est ad agendum, vel non agendum.

7. — Reliqua, quae deest, pars ad scholion § 300.

Huc usque cum Plotino Thomasinus: mitto, quæ in allato Plotini illius luculentissimo testimonio animadvertit Theologus acutissimus; quamplurima ibidem adnotabimus, ubi coram hæc erunt testimonia exponenda. Plotinus *Enneadis secundae* l. 8. v. 7. Ea quae velut hypostasis (hoc est substantia) est, idem est cum illa velut actione. Non enim haec aliud quiddam est, ista vero aliud; cum ne idipsum quidem in mente contingat: hoc est hypostasis scilicet substantia, idem est ac actio; prout in ipsa mente, idest anima, ejus substantia et ejus actio idem sunt omnino. Et ibidem c. 12. Non est diversum quidpiam actio ab ipso.

Hierocles in com. ad Aurea carmina Pithagorea: Primam causam, seu principium immutabile prorsus et conversio-nionis expers, substantiam habere eamdem cum actione.

D. Basilius l. 5 contra Eunomium. In simplici, et corporis experte natura eamdem esse rationem substantiae, et actionis.

D. Gregorius Nissenus l. 12 contra Eunomium. Non enim, ut in aliis quibus inest a natura efficiendi vis, et facultas, alterum potentia consideratur, alterum secundum actus explectionem; quemadmodum E. G. . . . . . At non perinde res habet in illa beata vita, (nempe Deo), sed universum illud quod in ea intelligitur, actuosum est, et ipsamet actio.

Iustinus Martyr. Alia quidem potentia sunt aliquando, est actus. Deus autem ut mens perspicax intelligere potest, semper est energia, idest actus; non enim ex imperfecto ad perfectum procedit, nec aliud quiddam praeter ipsum per se actum est ipsa per se substantia (1).

---

(1) Questi Scolii erano estratti di mano del Rivarola dalle Istituzioni filosofiche di Giuseppe Zerbo.

## IV.

# Anima.

PSYCOLOGIAE RATIONALIS EPITOMEN EX ZERBO.

*Prolegomena.*

§ 1. — Psycologia empirica ad hystoriam potius pertinet. De hoc Wolphius,

§ 2. — Maximi momenti haec scientia.

§ 3. — Pertractata in Onth. Theol. et Cosm. prae oculis habenda

§ 4. — Hic breviter recensentur quae alibi fuerunt pertractata.

§ 5. — Suppono unicam dari Vim, seu Rationem agendi eamque infinitam, quae Omnipotentia dicitur, et extra illam nullum verum ens.

§ 6. — Quidquid positivum est id fit immediate ab Omnipotentia.

§ 7.— Natura generatim, prout est principium activum, nihil est aliud quam Omnipotentia ipsa, quatenus eodem ordine constanter easdem ingeminat actiones.

§ 8. — Natura in individuo sumpta non est nisi eadem Vis infinita, quatenus sub ordine tales actiones, vel phaenomena constanter ingeminat.

§ 9. — Quod agit Omnipotentia praeter ordinem constantem, quem libere vult servare in serie, dicitur miraculum.

Miraculum ergo non est naturale, non fit ab Omnipo-

tentia quatenus est natura, sed quatenus est ratio agendi libera.

§ 10. Substantia simplex est et non distinguitur a Vi, ex Onth.

§ 11.—Quoniam Vis intrinsece semper est eadem, extrinsece vero semper nova, Substantia autem a Vi non distinguitur; ideo Substantia intrinsece semper est eadem; extrinsece autem semper nova.

§ 12. — Notio realis vis ratione suae perdurabilitatis est, quod sit series successiva non interrupta actionum, seu potius phaenomenorum, vel terminorum.

§ 13. — Quoniam successiva realiter non coexistunt, Essentia realis vis est instantanea; hoc est consistit in praesenti, seu in actuali determinatione.

§ 14. — Actio, non phaenomenon identificatur cum Vi, quia est infinita, § 5, inadequate tamen, quia Vis praeter statum actualem dicit etiam actionem agendi in serie continua infinita.

§ 15. — Notio realis substantiae ratione suae perdurabilitatis est, quod sit series successiva non interrupta actionum continuarum § 12; quia non distinguitur a Vi, ex § 10.

§ 16. — Essentia realis Vis est istantanea, et quaelibet actio identificatur cum ipsa, § 31, 41.

§ 17. — Quaelibet substantia creata non est aliud, quam Ratio agendi, seu Omnipotentia, quatenus agit, seu quatenus se exerit extrinsece tali determinato modo: vel non est aliud, quam determinatus status Omnipotentiae.

§ 18. — Substantia creata datur ubi datur series continua similium actionum successivarum.

§ 19. — Duplex datur cognitio, intrinseca, quae dicitur Sapientia, vel cognitio realis, sive Dei Verbum; et extrinseca, seu experimentalis, cujus objectum est ipse Deus, non prout est in seipso, vel intrinsece, sed prout est in suis terminis, vel creaturis. Illa videt simplicitatem, et in ea, tamquam in ratione distincte percipit quae ab ipsa Vi vel fiunt, vel fieri possunt; haec percipit tantum Vim ipsam, sed in suis terminis extrinsecis.

§ 20. Cognitio intrinseca et extrinseca specie differunt, tum ratione objecti, tum ratione modi, seu repraesentationis ipsius. Cognitio est repraesentatio objecti: objectum cognitionis intrinsecae est Omnipotentia prout est in seipsa; extrinsece est Omnipotentia prout est in terminis, seu modis ipsius Omnipotentiae. Illa distincte repraesentat Omnipotentiam ipsi Omnipotentiae; haec percipit tantum obscure, et confuse status Omnipotentiae. Phaenomena enim ab invicem discernimus, non vero substantiam intus latentem, quae per ratiocinationem tantum percipimus.

## CAPUT 1.

*De essentia, seu genesi animae prout Spiritus est.*

§ 21. — Vis agendi intrinsece spectata est Ratio infinita perfectissima novitatum continuarum, et dicitur Omnipotentia. Intrinsece spectata est status Omnipotentiae, seu Vis infinitae in continuis novitatibus subsistentis.

§ 22. — Vis et actio proprie loquendo idem sunt; nam Vis est conatus continuus agendi, ipse autem conatus est actio. Et quoniam una Vis est, una quoque actio dici recte

deberet. Nos novitates Vis infinitae, extrinsecas ejus actiones appellabimus juxta communem loquendi morem.

§ 23. — Status determinatus Vis dicitur quoque participatio ejusdem vis, seu substantiae. Dicitur participatio relate ad infinitas alias possibiles limitationes extrinsecas, sub qua stare potest Vis infinita: quae relate ad simultaneas novitates tamquam composita concipitur vis. Participatio non opponitur simplicitati, ut in actionibus Animae.

§ 24. — Quam diximus actenus Vim, Rationem agendi, Onnipotentiam, licebit etiam in sequentibus *Voluntatem physicam* nuncupare, ut innuatur ejus libertas, et ejus distinctio a voluntate morali, ad cujus essentiam requiritur cognitio.

§ 25. — Duplex cognitio intrinseca, et extrinseca.

§ 26. — Cognitio intrinseca, sive realis, sive objectiva percipit prout est in seipsa, et a parte rei.

§ 27. — Cognitio intrinseca est propria Deo, quia est perfectissima, et dicitur Sapientia, Verbum.

§ 28. — Haec infallibilem certitudinem praebet, videt enim obiectum ut in se est. Hinc fides, quae est participatio hujus communicationis, infallibilem communicat veritatis sensum.

§ 29. — Cognitio extrinseca ultra veram speciem non progreditur, et extrinsece phaenomena rerum exhibet, non vim, et substantiam. Dicitur experimentalis, vel subjectiva.

§ 30. — Haec locum non habet in natura divina, quia est imperfecta § 27.

§ 31. — Cognitio qua principium contradictionis attingimus non est realis. Latet enim quid sit.

§ 32. — Cognitio qua principium contradictionis attingimus, est cognitio experimentalis, extrinseca, subjectiva, non enim attingit essentiam rei.

§ 33. — Cognitio extrinseca vel per sensus habetur, vel per ideas, vel per sensum intimum: prima dicitur experientia externa. Secunda experientia interna; sensus intimus dicitur intima experientia, vel Conscientia, vel Intellectus.

SCH: N.

§ 34. — Summa in homine cognitio est cognitio scientifica, seu demonstrativa.

§ 35. — Cognitio scientifica ad Principium contradictionis reducitur, nec majorem habet certitudinem.

§ 36. — Quaevis in homine cognitio extrinseca est, § 32 et 34.

§ 37. — Omnis humana cognitio est essentialiter imperfecta. Est enim tantum extrinseca. sch: ex hac propositione eruitur necessitas religionis supernaturalis pro cognitione intrinseca Dei.

§ 38. — Cognitio extrinseca non est Deus. Patet ex definitiónibus.

§ 39. — Cognitio extrinseca rationem habet sufficientem in Omnipotentia, seu in Vi agendi infinita.

§ 40. — Cognitio extrinseca est in Omnipotentia non intrinsece spectata, sed extrinsece § 21.

§ 41. — Cognitio estrinseca est determinatus status Omnipotentiae, seu terminus, actio extrinseca, Vis infinitae. Pertinet enim ad Mundum aspectabilem § 21.

§ 42. — Cognitio extrinseca immediate producitur ab Omnipotentia; seu est effectus immediatus ab Omnipotentia ex praec.

Sch. N:

§ 43. — Cognitio extrinseca in serie successiva, seu modus cognoscendi extrinsece objecta quaecumque in serie continua successiva, par est ad constituendam essentiam substantiae creatae, seu contingentis. Nam, substantia gaudet vi agendi, quae una est, propria Omnipotentiae § 5. Ergo substantia creata propria agendi vi non gaudet. Ergo ad essentiam propriam substantiae creatae vis non requiritur, immo repugnat Vim agendi esse substantiam propriam substantiae creatae. Ubi datur series continua actionum successivarum earumdem datur substantia creata § 18. Ergo essentia propria substantiae creatae consistit in serie continua actionum successivarum, quia substantia perdurabilis ut sit eadem substantia, eadem debet actio iterari. Ast eadem actio iterata repugnat, quia vis extrinseca semper nova est. Ut ergo eadem substantia perduret, idem agendi modus in serie successiva servari debet. Si ergo habemus eumdem modum agendi in serie successiva, habemus id quod sufficit ad propriam essentiam substantiae creatae constituendam. Cognitio extrinseca est actio determinata a Vi procedens § 42. Ex hypot: supponimus cognitiones extrinsecas in serie continua successiva. Ergo habemus seriem continue successivam actionum similium, quia omnes sunt cognitiones extrinsecae. Habemus ergo quod sufficit ad constituendam essentiam substantiae creatae.

Schol: Demonstratur iterum Vim agendi extrinsece semper novam esse debere, adeo ut ne ad duo quidem, ut ita dicam, momenta in eadem actione possit subsistere; sed novitas quaelibet extrinseca instantanea esse debet, secus quiesceret.

§ 44 — Cognitio extrinseca contingens est: Nam ejus oppositum non repugnat.

§ 45. — Cognitio extrinseca non necessario existit, seu non necessario semper fuit.

§ 46. — Cognitio extrinseca finita est. Quia ultra illam dari possunt alii status Omnipotentiae.

§ 47. — Cognitio externa semper nova esse debet Nam Omnipotentia extrinsece considerata semper nova.

§ 48. — Cognitio externa dividitur in actus successivos. Quia semper nova.

49. — Conscientia est cognitio illa, qua nos ipsos intime experimur. Et sui conscium esse nihil aliud est quam suam existentiam experiri.

§ 50. — Conscientia est cognitio extrinseca § 36. Non enim percipit Vim, ex qua actiones.

§ 51. — Conscientia contingens est, non necessario semper fuit, finita est, semper nova, et in actus successivos dividitur, quia est cognitio extrinseca.

§ 52. — In anima datur Vis agendi. Quia dantur actiones § 8:

§ 53. — Anima non est ipsa Vis agendi intrinsece spectata. Ipsa enim intrinsece seipsa comprehendit cognitione perfectissima. Haec imperfecta, et experimentali cognitione.

Coroll: Ergo anima non est Omnipotentia. Non est Deus: Est ens finitum. Contingens est, seu non necessario semper fuit.

§ 54. — Anima substantia est. Est enim perdurabilis quia in ea datur series actionum successiva. Datur Vis agendi § 52; ac proinde modi extrinseci.

§ 55. — Anima non est substantia prima, realis, necessaria; § 53,

§ 56. — Anima est substantia secunda, contingens, creata, experimentalis § praev. et. 4.

§ 57. — Simplicitas vera est unitas realis. Unum tantum datur simplex, quia infinitum, ex Onth.

§ 58. — Vera simplicitas animae tribui nequit. Quia non est infinita. § 33.

§ 59. — Compositio realis est unio plurium entium simul positorum.

§ 60. — Compositio realis animae tribui nequit. Nam plura entia realia repugnant.

§ 61. — Compositio experimentalis, est unio plurium entium experimentalium, sive modorum Vis infinitae.

§ 62 — Ubi unus tantum agendi modus datur in serie continue successiva, ibi locum non habet compositio experimentalis, sive physica, vel experimentalis § 43.

§ 63. — Voluptas est relatio cognitionis, et perfectionis. Data ergo Vi agendi per conscientiam modificata, datur voluptas. Ex opposito oritur taedium, nempe ex cognitione minoris perfectionis comparatae ad majorem.

§ 64. — Posita Vis agendi per coscientiam modificata, ponitur appetitus; et ex contrario aversio. Appetitus oritur ex voluptate, et est conatus vis iterandi eamdem perceptionem perfectionis. Aversio est reclinatio vis a perceptione imperfectionis.

§ 65. — Affectus omnes non sunt nisi voluptas, vel taedium. Ad haec caeteri reducuntur.

§ 66. — Facultates cognoscitivae non sunt nisi una, eademque animae cognitio. Nomina diversa ab objectorum diversitate sortiuntur. Si cognitio repraesentat simplex, dicitus *Intellectus*; quatenus non clare illud repraesentat

*Sensus intimus.* Si objectum compositum *Phantasia*, ob phaenomena quae repraesentat. Si ideam obiecti antea percepti *Imaginatio*: si ideam ipsam recognoscet *Memoria.* Si objectum praesens *Sensatio*, si confuse *Apprœhensio.* Si unam notam tantum *Attentio*; si alias successive notas *Reflexio*, si notarum notas ulteriores *Analysis*: si percipit similitudines vel dissimilitudines easque nectit vel disjungit, *Judicium*, indeque *Ratiocinatio.* Si per aures *Auditus*, si per nares *Offlatus* etc.

§ 67. — Essentia compositi physici vel materialis intelligi nequit, nisi intelligatur Vis agendi pluribus modis inter se diversis, quorum unus sine altero stare possit; quique simul positi unam repraesentant substantiam extrinsece limitatam, seu participatam ex § 61.

§ 68. — Compositio physica vel materialis locum non habet ubi non datur vis agendi pluribus modis extra limitata, quorum unus sine altero stare possit.

§ 69. — In anima non dantur plures modi agendi inter se diversi, quorum unus sine altero stare possit. Nam dantur in Anima vis, et facultates cognoscitivae, et appetitivae. Vis non est constitutivum formale Animae, quia una est omnibus: facultas appetitiva ex cognoscitiva necessario intelligitur, ab eaque disjungi nequit, immo alterutra sine altera stare non potest § 63. Licet ergo Appetitus, seu voluptas sit modus extrinsecus Vis agendi distinctus a cognitione, ideoque in essentia animae duo dantur modi inter se distincti, unus tamen sine altero stare non potest. Ergo in anima plures non dantur modi inter se distincti.

Sch: En in Anima Trinitatis imago, et in Justo etiam similitudo.

§ 70 — Anima non est compositum materiale, § 68, et 69, quia Vis non agit modis diversis inter se; ita ut unus modus possit stare sine altero, ut in composito observamus.

§ 71.—Actio quaevis repugnat essentiae compositi. Nam actio est a Vi, quae simplex.

§ 72. — Cogitatio repugnat materiae ex praec: Nam cogitatio est actio Vis, et non materiae — 2 — omnis actio habet rationem in Vi, — 3 — Actio convenit substantiae, et materia non est substantia, sed phenomenon substantiae.

Sch: Quamvis anima sit composita ab eo *quod est et quidquid est*, ipsa essentia est ipsa cogitatio, et non est compositum materiale. 2 — Quamvis Anima non sit Vis, sed modus ipsius vis, modus tamen hic non est quid diversum a cognitione, sed est ipsamet extrinseca cognitio. 3—quod composito repugnet cogitatio jam demostratum. Compositum enim non est substantia, sed substantiarum aggregatio. Ergo non est modificabile, ac proinde nec actuosum; compositum enim si alio modo modificatur dextruitur ejus essentia. Neque pars, nam semper est composita, quia limitata.

§ 73. — Compositio essentialis, vel methaphisica ea est, quae necessario intelligi debet in processione creaturarum a Deo: in qua duo omnino concipienda sunt, scilicet vis simplicissima, et extrinseca ejusdem limitatio. Haec limitatio non est quid positivum, sed negativum, nempe defectus ulterioris participationis ipsus Vis. Constitutivum Entis limitati non est Vis ipsa, quae communis est omnibus, sed limites, sub quibus se partecipat, ex D°: Thoma. Componitur ergo creatura ex *esse et quidquid est*, seu ex Esse

et Essentia; sive ex materia et forma juxta Aristot: ex potentia et actu.

Eruitur ergo creatura ex nihilo, quia ex limitatione consurgit essentia. Limitatio autem nihil est. Est enim defectus ulterioris realitatis. Hinc Deus omnia in omnibus.

§ 74. — Compositio methaphysica Enti limitato necessario tribuenda. Nam quod limitatum est compositum est; ex Onth: Item Esse et Essentia non sunt unum, et idem.

Schol: — Huc tandem redit notio Creationis. Ens vivum infinitum est. Quia vivum semper agere debet, et quia aeternum semper agere successive debet. Ergo actiones limitatae et multiplices. Creatura quaelibet infinitam vim extrinsece exhibet. Non est pars Vis simplicissimae , sed participat gradus quosdam illius Vis, sive Vis agit diverso gradu in una creatura potius quam alia. Creaturae ergo habent esse in seipsis, quia ille gradus Vis participatae est in ipsis, sed esse non est propium quia participatum, et indivulsum ab unico Ente. Proprium creaturae est limitatio, sive exclusio ulterioris participationis. Si tollantur limites remaneret ipsum Esse illimitatum.

§ 75. — Compositio Methaphysica animae necessario tribuenda est; ex praec: §.

§ 76. — Quidquid materiale non est dicitur vulgo simplex. Vera simplicitas convenit Enti Infinito. Simplicitas experimentalis Enti immateriali. Hinc simplex simplicitate esperimentali dicitur illud Ens in quo non plures dantur modi agendi inter se diversi, quorum unus sine altero stare possit.

§ 77. — Compositum materiale non est unum, sed plura simul posita, quae unum repraesentant, et possunt a seinvicem, disjungi.

§ 78. — Substantia quaelibet simplex est. Nam substantiae convenit unitas, secus esset compositio, et non substantia, sive esset phaenomenon. Ergo ex § 76 et 77.

§ 79. — Anima simplex est simplicitate experimentali, ex § 78 — 55, et 56.

Schol: In anima non dantur plures modi extrinseci, seu actus extrinseci Vis infinitae inter se diversi, et quorum unus sine altero stare possit; ex § 69. Pluralitas modorum non officit simplicitati sicut patet in Divinis. Vera simplicitas est infinita. Ergo ibi major simplicitas creata ubi major est perfectio participata, et quo magis accedit ad Divinitatis fontem : ad Creaturas accedendo abscedit a simplicitate, et multiplicatur cum creaturis, quia non *requiescit in idipsum.* Plura ibi.

§ 80. — Anima sui ipsius, suarumque actionum sibi conscia est

§ 81. — Anima experitur in seipsa vim, seu principium quoddam activum, quod est suarum actionum ratio sufficiens, nec alio indiget comprincipio, et in seipsa appercipit veram existentiam et vitam.

§ 82. — Anima confuse tantum percipit Vim illam, seu principium agendi, in se percipit scilicet quod existat tantum, et vere sit.

§ 83. — Intellectus est facultas cognoscitiva, qua ens aliquod seipsum intime percipit, et in seipso veram simplicitatem.

Schol: solo intellectu cognoscitur Deus: falcutates enim analyticae suas exercent functiones super objecta composita, ut bruta omnia. Intellectus cognoscit simplicitatem, nempe Deum, quem bruta cognoscere non possunt, quia

hac facultate privantur. Mens extra seipsam Deum cognoscere non potest, nam 1°. objectum debet esse praesens — 2°. quia Deus extra mentem non est, sed est ipsum esse mentis ejusdem, ut s[a]: prob; secus poneretur Deus tanquam Ens disjunctum a mente ipsa. Hoc aliquid quod percipit si vere est, Deus est. Ex intellectu habetur rationalitas, qua videtur ratio rerum, sive ratió agendi.

§ 84. — Anima humana intellectu praedita est. Seipsam enim intime percipit, et in seipsa veram simplicitatem ex § 8, 52 et praec.

Sch: 1 -- Anima nihil aliud est, nisi ipsa Vis agendi seipsam extrinsece cognoscens. Vis agendi seipsam compræhendens sapientia infinita, Deus est. Eadem Vis se cognoscens extrinsece, constituit determinatum quemdam statum, qui anima vocatur. Genesis animae eadem est ac omnium creaturarum. Cognoscit Deum quia cognitio est a Vi, cognoscens Vim cognoscit Deum. Plura ibi.

Sch: 2 — Duplex idearum genus distingui debet, scilicet, vel de Ideis quaerimus Entis realis, et veritatem universalium unde eae in anima oriantur; vel de Ideis rerum extra nos positarum. Hic de prioribus, inde de posterioribus.

Coroll: 1 — Notio Dei saltem ut creatoris, et omnipotentis, animae humanae ingenita est. Anima enim cognoscendo Vim cognoscit seipsam; quae Vis est Deus: Dices: Anima experitur vim, sed non infinitam, adeoque nec Deum. Resp: Vis haec in seipsa infinita est, et hanc Vim sentit mens, non positive, sed per negationem: sentit scilicet se esse, et subsistere in vi quadam, quae vere est in seipsa, suarumque actionum est sibi ratio sufficiens, adeoque aeterna, necessaria, simplex infinita.

Objectum intellectus est Vis agendi, tum prout est principium, tum prout est actio. Idest percepit tum Vim ipsam, tum actiones ipsius Vis, seu terminos. Potest anima cognitionem suam detinere plus in Vi ipsa, quam in terminis, vel e contra. Termini enim non sunt Vis ipsa, nec Vis est terminus. Quo ergo magis anima suam in terminis defigit cogitationem, eo minus ipsam percipit Vim, atque a Vi avertit intuitum ubi ad terminos tantum convertit.

Coroll: 2 — Notio principii contradictionis non est acquisita, sed innata. Nam vis quam percipit anima in seipsa, quae est perpetuo objectum necessarium intellectus, est Ens reale, necessarium, quod vere est, nec potest non esse. Deus ergo naturaliter cognitus est; ratio cur intellectus necessario admittit principium contradictionis; datur enim objectum hujusmodi, quod ita est, ut non possit non esse.

Coroll: 3 — Vis experitur in actionibus, et actiones sunt indivisae a Vi, quae est earum ratio. Hinc fundamentum praebet intellectui admittendi tamquam absolute veram illam propositionem: Nihil est sine ratione sufficiente, eoque intrinseca. Deus, prout est Vis assolute necessaria, vices gerit principii contradictionis; prout est Vis unde promanant contigentia, quae in eo sunt, vices gerit principii rationis suff: intrins.

Coroll: 4 — Ergo ab ipso uno simplicissimo principio cognitionis omnes promanant.

Sch: 3 — Dicendum hic esset de reliquis facultatibus infra intellectum; sed alibi.

§ 85. — Voluntas est principium agendi liberum, quod praevia cognitione operatur, seu potius, facultas qua pol-

let Ens intellectu praeditum agendi praevia cognitione. Ab aliis definitur — Appetitus rationalis.

§ 86. — Si intellectus praecedat, et comitetur actionem, voluntas dicitur rationalis, si cognitio sensuum, vel phantasia, dicitur voluntas animalis.

Sch: Voluntas est a greco vocabulo quod significat consultare; hinc ut aliqua actio sit voluntaria, debet praecedere judicium. Plura ibi.

§ 87. — Tum intellectus, tum volitio ab eodem procedunt principio. Utraque enim ab Omnipotentia procedunt ex 42, et C.

§ 88. — Vis agendi quatenus extrinsece operatur praevia cognitione, dicitur voluntas creata. Est nempe ipsa Vis agendi, quae intrinsece est infinita, quae operatur extrinsece praevia cognitione. Una est enim Vis ex § 5.

Schol: Creaturae necessaria est cognitio tum ut bonum operetur, tum ut inde voluptas procedat. Deo est necessaria cognitio intrinseca suarum actionum, non ut perfectae sint, sed ut perfecte cognoscat unde oriatur voluptas.

§ 89. — Non potest vis cognosci quia ejus actio cognoscatur. Quia identificatur ex Onth: actio cum Vi.

§ 90. — Ubi datur intellectus datur Vis suas actiones cognoscens ex § 87. 83. et praec.

§ 91.—Ubi intellectus ibi voluntas. Seu Ens intellectu praeditum, voluntate quoque praeditum est ex § 85.

§ 92. — Anima humana voluntate praedita est ex § 84 et praec.

Schol: — Illae tantum actiones voluntariae dicendae sunt quas rationis cognitio praecesserit. Sufficit enim ad volun-

tarii rationem, quod rationis usus praeveniat actionem., licet ea rectae rationi non sit conformis. Quo tamen casu est voluntaria voluntate animali, non rationali.

§ 93. — Spiritus est Ratio agendi cum cognitione sui ipsius.

§ 94. — Spiritus perfectissimus est Ratio agendi seipsam perfectissime comprehendens.

§ 95. — Spiritus limitatus est Ratio agendi cum cognitione limitata.

Schol: — Anima brutorum non est spiritus, quae licet gaudeat vi cognoscitiva objectorum materialium extra se positorum, caret tamen vi sui ipsius cognoscitiva § 93. Vis, quae una tantum est si seipsam intrinsece cognoscit sapientia infinita, est Deus. Si extrinsece, Intellectus; si cognoscit non semetipsam, sed objecta tantum materialia, dicitur Anima brutorum. Plura ibi.

§ 96. — Spiritus substantia est. Est enim perdurabilis quia Vis est. Modificabilis quia exerit se in actum cognitionis sui ipsius.

Sch: — Essentia substantiae secundae in perpetua essentiali mutabilitate sita est, eatenus substantiae dici possunt quatenus Vis agendi quodammodo subsistit in tali determinata extrinseca modificatione in ipsis.

Vide sch: ad § 75.

§ 97. — Spiritus simplex est. Quia in ipso non dantur plures modi agendi inter se diversi, quorum unus sine altero stare possit, sed sola cognitio limitata sui ipsius § 76, et 97.

§ 98. — Spiritus limitatus Intellectu gaudet. Ex defin. Intellectus § 83, et 95.

§ 99. — Spiritus voluntate est praeditus ex 92.

§ 100. — Anima humana spiritus est § 93.

§ 101. — Anima definitur — Anima est ratio agendi cum conscientia. Vel ; Vis agendi seipsam extrinsece cognoscens. Vel; Voluntas physica cum cognitione sui ipsius.

Schol. 1 — Anima agit, experitur enim in seipsa cogitationes, volitiones, etc: Ergo est vis — seu, quod idem sonat — Ratio agendi. 2 — Habet cognitionem suipsius extrinsecam ex § 36, quae dicitur conscientia § 49. 3 — Haec definitio ejus essentiam exprimit qualenus Spiritus est. Est enim essentia primum illud quod in Ente concipitur, et in quo ratio continetur sufficiens cur caetera insint, vel inesse possint. 4 — Exprimit etiam naturam Animae. Nam Vis per conscientiam modificata dat actum iis omnibus, quae Animae insunt. Vide plura ibi.

§. 102. — Ratio, seu Vis agendi tantum non est Anima ex praec:

§. 103. — Anima tunc caepit existere, ubi Vis agendi, quae extrinsece infinita est, caepit extrinsece seipsam cognoscere. Hoc est, ubi Vis agendi participatur, seu limitatur extrinsece per cognitionem sui ipsius.

§ 104. — Constitutivum formale Animae est conscientia, seu cognitio sui ipsius ex § 102. Datur enim in anima compositio methaphysica.

§ 105. — Actiones Animae sunt actiones Vis agendi. Nam actio convenit vi ex Onthol:

Schol: En concursus Dei physicus a Theologis non admodum actenus enuncleatus. Loquimur tamen hic de actionibus physyce spectatis, non de earum moralitate.

§ 106. — Anima tunc caepit existere, cum caepit suas actiones cognoscere § 103.

§ 107. — Si actionem non comitatur conscientia, actio non dicitur proprie actio Animae, sed tantum Ratio agendi § 101

Schol. Actiones omnes sive brutorum sive hominum, ubi sine conscientia, idest, sine usu rationis operantur, ab Omnipotentia tantum sunt; non prout est Omnipotentia, hoc est, Ratio infinita agendi, sed prout est extrinsece limitata. Peccatum non est ens, sed in mera negatione consistit, et in relatione. Ut infra.

§ 108. — Ex data animae definitione non sequitur, quod anima sit de substantia Dei. Nam Deus est Ens subsistens in Onnipotentia, Sapientia intrinseca sui ipsius, et Charitate. Anima habet Cognitionem extrinsecam tantum § 101.

Coroll: Ergo Animae notio a nobis tradita non favet. Spinozismo, seu Pantheismo.

§ 109. — Anima non est Omnipotentia, sed ejus participatio. Omnipotentia enim est Ratio agendi subsistens in infinita novitate, seu actione.

Ex Theol. Natur: Anima non ita ex § 101, et 51, sed ejus participatio ex § 23.

Schol : Aliud est Esse, ex quo aliquod participatur, aliud ipsum esse participatum. Primum, infinitum, a se, etc: e contra participatum. Ibi optime explicantur.

§ 110. — Anima creari debet ex nihilo ut existat. Nam cognitio, quae ponit vim in statu animae est actio Vis ex § 41. Ergo ante actionem necessario supponi debet Vis. Ergo actio creatur ex nihilo.

§ 111. — Vis agendi quae inest animae pertinet ad Omnipotentiam intrinsece consideratam. Vis enim una tantum datur § 21.

§ 112 — Cognitio extrinseca, quae animae convenit utcumque modificata, et quidquid positivum ex eadem cognitione procedit, scilicet, Voluntas utcumque modificata ad Omnipotentiam pertinet extrinsece consideratam ex § 41.

§ 113. — Quidquid positivi, sive perfecti est in anima, partim est participatio Omnipotentiae intrinsece consideratae, partim est participatio Omnipotentiae extrinsecae consideratae, seu actionis Omnipotentiae § 111, et 112, et 23.

Coroll. Ergo anima nullum habet esse proprium. Limites si tollas animae Omnipotentiam invenies. Proprium animae sunt limites, qui nihil sunt, scilicet defectus ulterioris realitatis. Ergo nihil potest sibi vindicare.

Schol: — Ex dictis patet, Sapientiae lumen, et Charitatis comunicationem supra naturam esse. Creaturae nullatenus debita, sed ex gratia. Quidquid enim ad animae naturam pertinet ab Omnipotentia repetendum est. Ejus enim cognitio non est realis, sed experimentalis, nec gaudium reale habet. Omnipotentiae participatio constituit naturalem ordinem; Sapientiae et Charitatis participatio ordinem supernaturalem. Creatura suis viribus relicta non potest intrinsecam sibi comparare Sapientiam, nec Charitatem.

Notandum quod, Vis, quae omnia operatur, eadem in Omnipotentia subsistit, eadem in Sapientia, et Charitate. Actio tamen proprie est a Vi prout est Omnipotentia, non a Vi prout est Sapientia, vel Charitas, quamvis semper cum illa semper operentur. Plura ibi legenda.

## De Animae Immortalitate.

§ 114. — Corruptibile dicitur cujus partes componentes

vel separari possunt, vel diversimode combinari. Contra vero incorruptibile.

§ 115. — Corruptibilitas est affectio compositi materialis. Ex definitione compositi.

§ 116. — Anima humana est incorruptibilis; quia non est compositum materiale ex § 70.

§ 117. — Immortalitas duplici modo accipi potest. 1° Immortale est quidquid est incorruptibile: 2 Cujus existentia non potest deficere: 3 Cujus existentia licet absolute possit deficere, de facto autem numquam finem sit habitura.

§ 118. — Anima immortalis est in primo sensu; scilicet est incorruptibilis; § 116.

§ 119. — Anima est mortalis in secundo sensu. Quatenus ejus existentia potest deficere. Nam conscientia, quae est constitutivum animae cum sit actio Vis infinitae non necessario semper est, et non necessario existit, ex Cosmologia et § 110.

§ 120. — Naturale objectum intellectus est Esse verum et vera simplicitas § 83.

§ 121. — Esse, et Perfectio idem, et unum sunt, nam perfectio est realis, ac proinde in Esse. Ex Onthol.

§ 122. — Objectum naturale intellectus vera, ac simplicissima perfectio est, ex § 120 et praec.

§ 123. — Quoniam naturale animae intellectivae est veram in seipsa perfectionem appercepire; naturalis quoque in ipsa oriri debet voluptas ex § 63.

§ 124. — Naturalis in anima est appetitus perfectionis. Nam ex voluptate oritur appetitus. ex § 64.

§ 125. — Anima intelletiva naturaliter appetit Esse.

Nam naturaliter appetit perfectionem; et Perfectio, et Esse sunt unum, et idem; sive suum Esse. § 75, et 83.

§ 126. — Appetitus animae suae perpetuae existentiae a voluntate Dei proficiscitur. Nam appetitus oritur a Vi, est enim actio. Vis, Omnipotentia, Voluntas Dei unum idemque sunt. Ex Theol. Natur.

Rorsus — Ens supremum vult Animae perpetuam existentiam. Nam Vis intrinsece considerata Voluntas suprema est ex Theol. Natur. Per cognitionem extrinsecam modificata, est voluntas creata; ex § 85. Vult autem anima naturali impetu propriam, ac perpetuam existentiam, ex § 25.

Schol: ibi.

§ 127. — Anîma natura sua immortalis est, si immortalitas tertio sensu sumatur. Nam anima humana, licet absolute possit non esse, ex hypothesi autêm quod creata fuerit, attenta ejus natura nequit amplius deficere: ex § 126. Quae est immortalitas tertio sensu accepta § 117.

## De Animae libertate.

§ 128. — Libertas dupliciter considerari potest, physice et moraliter. Libertas physica est Ratio agendi, nec intrinsecum nec extrinsecum habet comprincipium unde determinata actio sequatur. Si Rationi agendi accedat cognitio suipsius dicitur Libertas moralis.

§ 129. — Anima humana libera est libertate physica, sive indifferentiae. Nam anima est Ratio agendi, quae libera est. Nec cognitio aliquid addit, vel demit.

Schol: — Ens ut vere liberum sit nihil aliud requiritur

nisi ut a se agat, neque intrinsece neque extrinsece sit ad unum determinatum. Ad actionis autem moralitatem cognitio accedat necesse est, quae actiones vel bonas vel malas Rationi agendi repraesentet. Cognitio ergo non requiritur ut Ratio agendi libere agat, sed ut agat bene, vel male.

## De commercio Animae et Corporis quatenus illud constat ex experientia.

§ 130. — Fxperentia edocemur, quod facta mutatione in corpore oriatur status mutatio in anima, et vicissim. Hic mutuus inter animam et corpus consensus dicitur *commercium.*

Schol: Qua ratione id fiat diu inter philosophos disputatum. Alii *influxum physicum* substinuerunt, videlicet quod actio animae in corpus transeat, et vicissim. Alii *causas occasionales*, quatenus Deus producat actiones tam in anima quam in corpore juxta mutationes, quae fiunt sive in anima, sive in corpore. Alii *armoniam praestabilitam.* Putarunt nimirum Deum omnibus actionibus animae antea praevisis aptasse corpus ita fabrefactum, ut adequate respondeat in corpore operatio animae jam praevisa.

§ 131. — Duo in omni creatura concipi possunt, Principium activum, et actionis.

§ 132. — Si anima, et corpus respectu principii activi considerentur, datur inter animam, et corpus physicus influxus. Nam principium activum unicum est. Ergo tum in anima, tum in corpore idem subest principium activum, adeoque, respectu principii datur identitas, adeoque verus, et intimus physicus influxus, Ergo etc:

§ 133. — Actio a Vi sejungi nequit. Quia est status determinatus Vis activae.

§ 134. — Si anima et corpus respectu actionum respiciantur, influxus physicus dari repugnat. Nam actio non potest sejungi a Vi agente. Ergo nequit actio animae transire in corpus, et actio corporis in animam. Iterum; si actio animae esset causa mutationis in corpore, ea vicissim esset ratio agendi, non actio. Esset principium non effectus, nam principiatum non potest producere aliud principiatum, nec effectus alium effectum. Ex Onth.

§ 135. — Si dato A existit B, et vicissim dato B existit A, realiter autem causa existentiae B non est A, et existentiae A non est B, sed C. In hac hypothesi C est causa realis. A et B dicuntur tantum causae occasionales, sive causae experimentales, quia tunc C producit A et B quando vel existit A, vel existit B.

§ 136. — Actiones animae respectu actionum corporis, et vicissim, sunt tantum causae experimentales, sive occasionales. Nam vera causa est Vis, sive Omnipotentia, quae unica est, et ab ipsa proficiscuntur mutuae actiones corporis et animae. Ergo ex § praec. mutuus consensus, sive actus, et conspiratio animae et corporis sunt causae occasionales, sive experimentales unius ad alterum.

## De Animabus Brutorum.

§ 137. — Cognitio duplicis est generis. Una circa materialia objecta composita versatur, et dicitur cognitio sensus: altera quae circa immaterialia objecta versatur, et dicitur cognitio intellectus.

§ 138. — Anima hominis est Vis agendi seipsam extrinsece cognoscens. Sive est Vis agendi partecipata, sive modificata per intellectum, hoc est per sui ipsius extrinsecam cognitionem.

Anima vero Brutorum est Vis agendi partecipata, sive modificata per cognitionem compositi materialis, sive sensus.

Schol: — Hoc discriminis interest animam humanam inter et animam Brutorum, videlicet, quod illa intellectu praedita est, haec vero solummodo sensu gaudeat; illa seipsam percipiat, et in seipsa veram simplicitatem; haec phaenomena, et tantum materialia cognoscat. Anima humana principium activum percipiens, Deum appercipit: Brutorum anima materialia, et confertissimos Omnipotentiae terminos dumtaxat cognoscens, ad Dei cognitionem erigi non potest.

§ 139. — Experientia constat cognitionem sensus pendere a tali dispositione organorum sensoriorum.

Schol: sic visus a determinata oculorum simetria dependet, auditus a tali aurium organismo. Idem dic de caeteris sensibus.

§ 140. — Essentia corporis, seu compositi physici, vel materialis in partium coadunationem sita est, quarum una ab altera sejungi potest, Perit ergo, et dextruitur compositum materiale, quando partes a seinvicem dissolvuntur.

§ 141. — Cognitio est objecti repraesentatio. Ergo sine objecto concipi repugnat.

§ 142. — Compositum materiale dextrui potest, et evanescere; ex § 140.

Coroll. — Ergo organa sensoria, quoniam sunt partes materiales compositi physici, quod corpus animale appellatur, dextrui possunt.

§ 143. — Cognitio, quae habet pro objecto compositum materiale perire potest ac deficere. Nam cognitio sine objecto stare nequit § 141. Objectum dextrui potest. 142. Ergo etiam cognitio.

§ 144. — Anima Brutorum mortalis est. Nam cognitio materialis, quae est forma illarum animarum, potest deficere, remanente sola Vi, quae non accedente cognitione non est Anima § 41. Rursus ex § 139.

Schol: Cognitionem sensus adnexuit Deus statui corporis organici. Hic status potest dextrui: Ergo etiam sensus cognitio. Anima vero humana non ita, nam ejus obiectum deficere nequit. Habet enim pro obiecto principium activum, necessarium, simplicissimum. Nec ejus spiritualis cognitio, quae Vim in seipsa appercipit a corpore pendet, sed est insita, et innata animae prout spiritus est.

## Caput de Creatione et Annichilatione.

§ 1. — Ex nihilo creari dicitur aliquid, si existere incipit, cum nihil ejus antea actu esset. Annichilari dicitur, si quod existit ita existere desinit, ut nihil ejus actu supersit.

§ 2. Si datur Ens vivum datur continua creatio. Nam continuo mutat status; quae mutatio nihil antea erat ex § 300, et 1.

§ 3. — Si datur Ens vivum datur continua annichilatio. Nam status praesens evanescit dum mutat.

§ 4. — Creatura dicitur mutatio status determinata.

Coroll: 1. — Ergo creatura continuo creatur: 2. — continuo annichilatur praeter Animam, de qua infra.

§ 5. — Creatura si conservatur, continuo creatur; conservatio enim creaturae dicitur replicatio ejusdem individui status: Ergo ex replicatione ejusdem creatura conservatur, et continuo ex nihilo revocatur ad existendum.

§ 6. — Creat igitur Deus cum ab una actione ad aliam specie diversam transit. Conservat si ab una actione ad aliam numero diversam non transit. (1).

G. Zerbo.

(1) Estratto di mano del Rivarola.

V.

## La cognizione.

### Gradus analytici in cognoscendo ex Zerbo.

§ 1. — Omnis sensus cognitio incipit a sensatione. Hic est constans naturalis ordo, cujus ratio evolvenda est in Psychologia. Sensatio est immutatio per obiectum externum in organis sensoriis inducta, quam immutationem necessario consequitur tumultuarius quidam motus, ut affectus spirituum animalium ad eam corporis partem, in qua mutatio facta est.

Hinc tumultuario spiritum affluxui respondet in anima sensatio, sive perceptio objecti externi. Quonam autem id ratione eveniat non hujus est loci disputare, sed pertinet ad Psychologiam rationalem. Id vero experientia compertum est per organorum in corpore immutationem mentem luto excitam ut objectum cognoscat accedere: primo animam accessu nihil aliud persentiscere, quam objecti ipsius praesentiam. Non aliud mens percipit per simplicem sensationem, quam quod objectum existat. Sensatio parit in mente objecti ideam, veluti quoddam simulacrum. Hoc proprie est mentis objectum; nam res ipsa extra corporis organa in sua essentia subsistit.

§ 2 — Mens ergo (licet per hanc doctrinam per corporeas imagines, atque per quaedam intervalla eos exhibere cognitionum gradus, qui in anima fiunt, rapidissimo-

que successionum cursu, uno quandoque in instanti perficiantur) rem diligentius cognitura, non haeret diutius in sensu, in quo non est nisi mutatio, ab externo objecto inducta, cum eaque irrequietus, inordinatusque spirituum motus; sed rei per sensationem repraesentatae imaginem, sive ideam ad se prehensam retrahit, seseque eo recipit, unde discesserat; atque hoc est, quod dicimus, Apprehendere. Unde recte definitur Apprehensio, facultas animae, quae retrahit ad se imaginem objecti inductam per organa sensoria.

§ 3.—Nota.—Tum sensationi, tum apprehensioni respondet notio objecti obscura. Primo enim intuitu, hoc est in apprehensione, eoque magis in sensatione, in omnes scilicet partes, seu notas ac sine ordine dividitur cognitio, et quasi inter vacua, vanaque partium, seu notarum interstitia magna ex parte deperit, ideoque quandium nulla obiecti apprehensi nota clare percipitur, nil pernoscit mens unde possit objectum ab omni non ipso discernere. Ergo notio est obscura. Aliqua quidem, sed non ea quae objectum clare dignoscat.

§ 4. — Ut clara fiat notio necesse est ut anima cognitionem suam dirigat, sive sistat super unam aliquam obbiecti partem, seu notam, per quam objectum valeat ab omni alio discernere. Contrahit hic anima mentis suae radios, in plures ideae repraesentatae notas dispersos, atque in unam figit, unde clarescit jam cognitio, quemadmodum vivius lucent radii, lentis ope in unum collecti. Hic dicimus attendere, quasi ad unum tendere, unde attentio, et vis attendendi: hic incipit mentis labor, qui per proprie dicitur studium, quod in eo situm est, ut ex

omnibus corporis partibus revocentur spiritus, quorum ministerio suas exercet anima functiones; atque ad unum dirigatur, ad unam scilicet objecti partem, seu notam. Quo igitur irrequietiores, abundantioresque sunt spiritus, quod in adolescentibus maxime usuvenit, eo major adhibenda vis, ut vi redigantur in ordinem, suoque fungantur officio. Hic attentio nihil aliud est, quam facultas animae dirigendi suam cognitionem ad unam tantum objecti notam, caeteris aliis in praesentiarum relictis.

§ 5. — Igitur notio simpliciter clara, seu clara confusa in suo conceptu includit perceptionem unius tantum notae in idea objecti. Si enim nulla affulgeat objecti pars, seu nota, jam patet nihil adesse unde queat mens obiectum agnoscere. Objectum enim non est nisi plurium notarum aggregatio. Ex iis si nulla agnoscet, nihil de objecto novit anima; ergo ipsum nullatenus agnoscit. Ergo notio vel nulla est, vel manet obscura. Si autem duas tantum discernat mens in objecto notas, notio erit distincta; uti patet ex definitione notionis distinctae, quae talis est in genere, si notae objecti inter se discernantur.

Coroll: Attentio ergo in unico gradu consistit, scilicet in clara perceptione unius notae. Reflexionis plures sunt gradus.

Ut distincta fiat obiecti notio, necesse clare cognoscat alias ipsius objecti notas. Hinc anima ex perceptione unius notae objecti cognitionem suam ad aliam obiecti notam dirigere debet: Hinc patet quid sit reflexio. Quoniam vero quaelibet objecti nota adhuc composita est, mens dirigit suam attentionem in notas, quae in prima nota includuntur; et eamdem in plures dividit notas.

Haec animae facultas dicitur analysis, quae definitur continuata attentio super notas notae objecti apprehensi. Ita enim proprie objectum veluti dividitur, ejusque partes seorsim segregantur, ut in singulas successiva exerceatur attentio super notas componentes (1).

—

(1) Estratto di mano del Rivarola.

VI.

## La Scienza.

### Praenotiones quaedam generales ad omnes scientias.

§ 1. — Nos cognoscimus vel per sensus immediate, vel per ratiocinia, vel sensu intimo, seu conscientia, nec alius datur modus objecta naturaliter cognoscendi.

Patet hoc experientia, nam objecta materialia cognoscimus immediate per corporis sensus. Quamquam plurima agnoscimus argumentando, ut omnes experimur, datur vero notio aliqua, quam nec sensu acquirimus externo, nec argumentatione, cujusmodi est cognitio principii primi scientifici: idem non potest simul esse et non esse. Corporis enim sensibus materialia percipimus, et veritas, quae eo principio enunciatur non est quid corporeum, unde nec corporis sensibus attingitur. Ergo maxime argumentatione ad ejus cognitionem possumus pervenire. At vero omnis argumentatio suam habet vim ab eo principio, et nisi cum ipso cohaereat, ad ipsumque reducatur, legitima non est. Ergo neque argumentatione ad ejus principii cognitionem devenimus. Datus ergo modus alius cognoscendi, intrinseca scilicet animi convinctio de veritate, quae dicitur merito sensus intimus, vel conscientia velut intrinseca experientia, quatenus scilicet anima sentit, in seque ipsa experitur, quin rationem reddere valeat, veritatem verbis illis enunciatam.

§ 2. — Cognitio per sensus immediate acquisita dicitur cognitio historica, vel esperimentalis simpliciter, sine nullo addito.

§ 3. — Cognitio simplex dicitur cognitio spiritualis, quae scilicet competit tantum spiritui, nec in ea ulla concipitur compositio. Cognitio autem, quae quamdam includit compositionem praeter cognitionem historicam, dicitur cognitjo phantasiae.

Spiritus enim, quatenus spiritus est, unam tantummodo, habet facultatem cognoscitivam, qua simplicia tantum simplici cognitione potest attingere, quae dicitur Intellectualis; quae est animae facultas omnium simplicissima, et omnium longius a sensu remota.

Omnes vero aliae facultates, quibus anima attingit obiecta, cognitione quae includat aliquam compositionem, non est spiritus proprie quatenus spiritus est, sed quatenus cum corpore unitur cum eo suas actiones comunicat, seu cum eo simulque operatur, unde pendet ratio phantasiae. Omnes cognitiones in quibus concipitur compositio, a cognitione experimentali, seu a cognitione per sensus immediate acquisita originem habent; ab eaque compositionem trahunt. Earum autem facultatum una est perfectior altera; quo magis a compositione recedit, et ad simplicissimam cognoscendi rationem accedit.

§ 4 — Facultates cognoscitivae, quae pertinent ad phantasiam, hoc est, quae animae competunt, quatenus cum corpore est unita, sunt facultates appraehendendi, attendendi, sive Appraehensio, Attentio, Reflexio, Acumen, Analysis, Profunditas; quae uno vocabulo dicuntur facultates analyticae.

§ 5.—Objectum quod cognoscitur facultatibus ad phantasiam pertinentibus est compositum. Nam uti fuse agit Wolphius in Psychologia Comp[a] exercitium earum facultatum consistit in ulteriori semper resolutione objecti repraesentati, donec per profunditatem, quae plures habet gradus, ad maxime simplicem cognitionem perveniatur, seu ad notiones irresolubiles. Ergo objecta circa quae versantur dictae facultates ad phantasiam pertinentes, sunt objecta composita, non simplicia, resolvuntur enim.

§ 6. — Veritas est quid reale, et substantiale, non imaginarium et merum phaenomenon vel notio abstracta, quod scilicet suam habet existentiam indipendenter ab intellectu cognoscente.

Non hic loquimur de veritate logica, quae definitur: Consensus judicii nostri cum objecto, seu re repraesentata. Hujusmodi autem consensus, vel conformitas, vel cohaerentia non est nisi mera relatio cognoscentis ad objectum, quod cognoscit. Unde merito dicitur veritas logica, hoc est veritas rationis, veritas scilicet, quae ratione tantum est veritas non re ipsa; sed loquimur de veritate ontologice spectata. Sic autem spectata veritas per oppositionem ad eam quae logica dicitur, est ens reale; secus est ens rationis adeoque verum non est, cum non sit nisi in imaginatione, neque propterea dici debet veritas.

Hoc quoque assertum confirmatur communi loquendi usu: quamdiu enim veritas in rebus non apparet; dicitur latere; hoc est, non esse phaenomenon, quod realiter opponitur.

Ita Wolph. Theol. Natur. pag. 2 § § 5—August. Lib: 2 Soliloq: c. 5 definit veritatem, per *id quod est*. S. Thomas

1-p-q-16 art. 3. — Verum et Ens differunt sola ratione. Et art. 6 dicit Deum ipsam veritatem, secundum quem res omnes dicuntur verae. Denique doctissimus in metaphisicis Franciscus Suarez juxta Leibnitii et Wolphii judicium veritatem definit *id quod est* indipendenter ab Intellectu: hoc est, id quod est, quatenus in essendo non pendet ab Intellectu, dicitur veritas.

§ 7. — Veritas non est compositum. Compositum enim non est nisi simplicium substantiarum aggregatum; adeoque essentia compositi sita est in aggregatione, quae est accidens, seu modus, non substantia, Essentia veritatis realis et realitas, non modus ex § prec. Ergo differunt essentia compositi, et essentia veritatis. Ergo veritas non est composita.

§ 8. — Veritas est simplex ex § praec.

§ 9. — Veritas non cognoscitur facultatibus iis, quae pertinent ad phantasiam. Nam objectum quod competit iis facultatibus non est simplex, sed compositum ex § 5 Veritas non est composita ex § 7. Ergo veritatis cognitio non competit facultatibus ad phantasiam pertinentibus.

§ 10. — Veritas non est objectum immediatum ratiociniorum. Nam facultates quibus ratiocinia perficiuntur sunt facultates ad phantasiam pertinentes, quas enumeravimus § 4. Sed veritatis cognitio non pertinet ad illas facultates ex praec: Ergo ecc. Et quidem facultates se analyticae estendunt scilicet ad gradum ultimum profunditatis, simplicissimam scilicet cognitionem, quae est cognitio veritatis; adeoque veritas non est quidem objectum immediatum, sed est objectum ultimum, quo tendunt natura sua facultates praedictae.

§ 11. — Cognitio scientifica competit facultatibus ad phantasiam pertinentibus. Nam cognitio scientifica acquiritur, vel propria analysi, vel per alterius demonstrationem, quod denique in idem recidit, quae pendet ab exercitio dictarum facultatum. Ergo cognitio scientifica etc.

§ 12. — Objectum cognitionis scientificae non est veritas. Veritas enim non est obiectum immediatum ratiocinorum ex § 10: sed cognitio scientifica habetur per ratiocinia ex prae: Ergo etc.

Schol. Cognitio scientifica dicitur cognitio certa, non cognitio vera, unde scientiae competit *certitudo*, non veritas.

§ 13. — Veritas cognoscitur, seu attingitur tantum sensu intimo, seu coscientia. Nos enim cognoscimus tantum vel per sensus immediate, vel per ratiocinia, vel sensu intimo, seu conscientia ex § 1. Veritas non est quid materiale, cum sit simplex ex § 8. Ergo non potest esse objectum facultatum quae pertinent ad phantasiam: objectum quod competit iis non est nisi materiale: neque est objectum immediatum ratiocinorum ex § 10. Ergo veritas cognoscitur, seu attingitur etc.

§ 14. — Triplex est gradus cognitionis humanae. Infimus gradus, quem habemus cum brutis communem, est cognitio per sensus immediate acquisita, quae dicitur cognitio historica, seu rerum historia.

Medius gradus est scientia, per quam habetur de rebus cognitio certa, ex § 15.

Sch. Summus gradus est cognitio, seu sensus veritatis. Sensus utique, quia non eam clare videmus, sed obscure sentimus, atque experimur, ita tamen, ut nullum relin-

quat dubitationi locum, quod non praestat scientia, uti patebit § seg.

Schol. Pari fere ratione triplicem distinguit gradum Theologia revelata in cognitione supernaturali: Fidem scilicet, quae est veritatis supernaturali lumine cognitae sensus obscurus; Visionem intuitivam, quae habetur lumine gloriae, per quod revelata facie, seu clare, distinteque veritatem Beati contemplantur; et perfectam Compraehensionem qua solus Deus veritatem, semetipsum scilicet, adaequate compraehendit Intellectu infinito. In supernaturali ordine homo supernaturali gratiae lumine per fidem illustratur. Beatus per gloriae lumen, quasi per quamdam apotheosim Deo plenus, et factus divinus, vel Deiformis et Deus ipse. In ordine naturali sensus externus, quem habemus cum brutis communem; phantasia, cujus fundamentum est sensus externus; cognitio vero animi est; et Intellectus purus.

§ 15. — Scientiae nomine apud philosophos aliquando venit actus, aliquando habitus; scientia per modum actus, est cognitio certa rei, acquisita, vel proprio studio per exercitium facultatum, quae dicuntur Analyticae, vel per demonstrationem ab altero efformatam. Certa autem cognitio idem est, ac distincta, unde majorem, vel minorem rei scientiam habemus, si magis minusve distincta est nostra cognitio. Cognitio experimentalis esse potest clara, sed confusa, non distincta.

Schol. Cognitio certa suam habet firmitatem a principio contradictionis, quod dicitur principium primum scientificum, a quo suam mutuantur certitudinem caetera alia principia scientiae cujuscumque, quae Axiomata vo-

cantur, quatenus cum illo principio congruunt, seu idemtificantur.

§ 16.— Habitus, sive facultas, dicitur promptitudo agendi exercitio comparata. Ita Wolph. Psycol. Emp. § 428. (Loquimur hic de habitu qui dicitur acquisitus, non de habitu vel naturali, vel infuso) Exercitii continuatione augetur, et perficitur habitus; contra minuitur et extinguitur exercitio intermisso, vel diu omisso, et in habitum quoque contrarium immutatur, contraria exercitatione. Wolph. ibi.

§ 17.— Scientia per modum habitus sumpta, seu habitus scientificus, et juxta communem usum loquendi, simpliciter scientia, est habitus certam de rebus cognitionem acquirendi. Quoniam autem qui vel proprio suarum facultatum exercitio, vel per rectam alterius demonstrationem probe intellectam ad certam pervenit rei cognitionem, potest eamdem suam cognitionem per legitima ratiocinia enunciare, atque ita rem ipsam sibimet distincte cognitam aliis aperire, quod est, demonstrare; hinc recte quoque scientia definitur: habitus asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis per legitimam conclusionem inferendi vel ad primum contradictionis principium reducendi.

§ 18. — Supposita cognitione experimentali, vel historica rerum quarumlibet, quae per sensus nobis innotescunt, nos progredimur ad alia inferenda per legitima ratiocinia, quae suam vim omnem habent a principio primo contradictionis. In hoc casu, asserta, quae nos vi illius principii deducimus non evadunt aeque certa ac ipsum primum principium. Nam hoc est absolute verum. Illa

eatenus cum eo principio identificantur, quatenus vera supponitur sensuum experientia. Hujusmodi certitudo dicitur hypotetica, ipsaeque propositiones sic demonstratae dicuntur hypotheticae certae.

§ 19. — Praeter sensuum experientia, datur alia experientia nobis interna, qua quaedam in nobismetipsis, non per corporis sensus experimur; e. g. nosmet existere, cogitare hoc, vel illo ordine in cogitationibus, vel volitionibus progredi, etc: — Posita etiam hujusmodi experientia interna, nos per principium contradictionis nonnulla, quae nobis vel non statim vel nullatenus ex ipsamet experientia innotescunt, inferimus. In hoc etiam casu asserta, quae nos in illius principii deducimus non tradunt aeque certa ac ipsum principium primum. Et haec quoque certitudo dicitur hypothetica, ipsaeque propositiones sic demonstratae dicuntur hypotheticae certae. Majorem tamen habere possunt certitudinem, quam propositiones demonstratae supposita sensuum experientia, quo interior experientia exteriori sensuum testimonio certior esse potest. Et generatim, certitudo hypothetica, quam exposuimus eo major est, quo certior est cognitio experimentalis quam supponit; licet tamen eadem lege per principium contradictionis eruantur consequentiae.

§ 20. — Potest anima intime, in semet reducta ex ipso principio contraditionis semper distinctius evoluto, per legitima ratiocinia in novas, hoc est, sibi non obvias acquirere cognitiones, quae tunc eamdem habeant certitudinem cum ipso principio primo, et propositiones dicuntur absolute certae.

§ 21. — Habitus asserta demonstrandi supposita expe-

rientia, vel interna, vel externa, dicitur scientia, quae certitudinem habet hypotheticam. ex § 17 et 18.

§ 22. - Habitus asserta demonstrandi immediate ex primo principio scientifico nulla supposita cognitione experimentali, vel interna, vel externa, dicitur scientia, quae certitudinem habet absolutam. ex § 19.

§ 23.— Scientia quae certitudinem habet hypotheticam juxta § 21, potest dici, scientia experimentalis, vel empirica.

§ 24.— Scientia, quae certudinem habet absolutam juxta § 22, potest dici, scientia realis, quae scilicet non supponit experientiam vel sensuum, vel internam, de quibus § 18 et 19; quae cum sit in genere phaenomenorum opponitur realitati, uti habet Wolph. Theol. Nat: par: 2 § 5; hujusmodi quoque scientia dicitur a nonnullis scientia spiritualis, quae scilicet fundatur tantum in sola cognitione spirituali primi principii scientifici. § 20.

§ 25.—Quae nobis per experientiam innotescunt vel immediata vel inde per legitimam consequentiam deducta, per primum principium scientificum nunquam potest esse absolute certa.

Praeter principium contradictionis quod nobis per sensum intimum innotescit, et praeter ea omnia, quae immediate ex eo tantum principio eruuntur, nihil potest esse absolute certum. Veritas enim eo principio enunciata est absolute necessaria. Caetera omnia sunt essentialiter, seu absolute contigentia, hoc est, ita sunt ut possint non esse, atque hoc ex suapte natura. Absolute certum est quod possint esse, quod autem sint non est absolute certum, quia non est absolute necessarium, sed tantum per expe-

rientiam eorum existentia nobis constat. Ergo quod Sol quem oculis videmus vere sit, quod splendeat etc: non est nobis absolute certum, sed est mera experientia.

Schol: Inter cujusque generis scientias, quae pertractantur, absolutam certitudinem dare potest Philosophia prima, quae vulgo dicitur Ontologia. Illa tamen, quae realis vocatur, quae nimirum consequentias infert ex solo principio primo scientifico, non supposita contigentium experientia; nam datur quoque, ut suo loco dicetur, Ontologia experimentalis. Eamdem quoque certitudinem habere potest si recte pertractetur Theologia naturalis, quatenus scilicet notio existentiae Dei identificatur cum notione sensu intimo nobis comperta primi principii scientifici. Ideoque heae duae tantum scientiae dici possunt reales. Reliquae omnes, scilicet Cosmologia Psycologia, Philosophia practica, Physica omnis, quibus adjungenda etiam Mathesis, hypotheticam tantum habent certitudinem ex § 17 et 18. Omnes enim eae scientiae eatenus asserta sua demonstrant ex principio contradictionis, quatenus certa supponitur cognitio experimentalis, sive, ut ab aliis dicitur cognitio extrinseca, quam habemus de corporum existentia, de iis quae in nobismetipsis experimur circa animae nostrae functiones, ejusque ipsius existentiam, de aliorum extra nos existentia, de quantitate quo ad Mathesim ut habet Wolphius: Dissertat: praelim: de Philosophia in genere § 8. Videbis quaeso quam aequiori judicio de scepticismo sentiri posset, ubi rectae distintaeque praemittantur rerum notiones: non de illo inquam ridiculo scepticismo de quo diximus in Prolegomene primo § 8, sed de saniori alio, quem doctior philosophia tueri posset.

## De definitione et divisione Philosophiae.

§ 1. — Philosophia est scientia Naturae. En tibi brevissimam, sed adaequatam Philosophiae definitionem, cujus tamen intellectio pendet ex duplici Naturae acceptione, quae in Cosmologia tradenda est: alia scilicet, ut Scholastici loquuntur, est *Natura naturans*, quae Deus est; alia est *Natura naturata*, quod est Universum. Priori acceptione continetur Ontologia et Theologia naturali: Ontologia enim contemplat naturam naturantem prout est Ens verum, Ens reale; Theologia prout Deus est. Acceptio altera, naturae scilicet naturatae compraehendit contemplationem eorum omnium, quae a prima omnium ratione condita sunt, tunc prout ab ipso primo Ente proficiscuntur, in eoque sunt; tunc prout nobis per experientiam innotescunt. Quid revera sint creata omnia, quomodo fiunt, agunt, conservantur, in Cosmologia, et Psycologia reali pertractatur. Philosophia practica de hominum officis agit. Caeterum, sic quoque planius licebit Philosophiam definiri: Philosophia est facultas possibilium omnium rationes investigandi ac pervidendi.

§ 2. — Maxima Philosophiae divisio est in theoreticam et practicam. Philosophia theoretica dividitur in realem et experimentalem, sive in realem et empiricam. Realis complectitur Metaphysicam et Theologiam Naturalem. Empirica continet quae ab experientia petita in Metaphysicis scientiis pertractantur, et Physicam. Logica inter Philosophiae partes proprium jure non obtinet locum, cum pendeat

partim ex Ontologia, partim ex Psychologia, ut infra dicemus.

G. Zerbo.

---

N. B. In capo di questo frammento sulla *Cognizione* e sulla *Scienza*, si legge di carattere del Rivarola questa avvertenza: « Il seguente Corso di filosofia è stato ordinato dal can. D. Giuseppe Zerbo di Monreale, discepolo del parroco di Miceli, che ha accomodato il sistema del detto di Miceli all'uso delle scuole come Nota al Beaumèster che si dettava nelle scuole di Monreale ».

Il frammento non è di carattere del Rivarola, e forse sarà dello stesso Zerbo. Seguono questo Frammento altre Proposizioni di carattere del Rivarola, col titolo: *Rationes ad confirmandam rationem sufficientem intrinsecam*; nelle quali con rigoroso metodo scolastico è ripetuto quanto dal Miceli, dal Zerbo e dallo stesso Rivarola si sostiene sul proposito della ragione sufficiente intrinseca e del *vero* Ente.

## CARMEN

### Quo ostenditur vera Philosophiae natura (1).

Est in secessu nemorum locus; undique densae
Circumstant sylvae: non hic Sol aureus udam
Collustrat radiis terram, sed semper abundat

(1) Questo *Carmen* va aggiunto ai Frammenti inediti di Filosofia Miceliana, perocchè, stampato nel 1790 in Catania col semplice titolo: *Vincentii Scafiti in Reg. Collegio Brontensi S. Theologiae prof. Carmen, quo ostenditur vera Philosophiae natura.* Catanae 1790; può ritenersi come inedito, tanta è la sua rarità. Lo Scinà lo citò appena come appartenente alla scuola di Monreale nel suo Prospetto t.III, c.VI; e nessuno senza averlo veduto avrebbe potuto aspettarsi tanta bellezza, da uguagliarsi ai migliori componimenti del sec. XVI, e forse non aver pari nel secolo passato. Il *Carmen* è preceduto da una prefazione o dedicatoria che ne fanno i professori del Collegio di Bronte al priore Cassinese D. Carlo Castelli dei Torremuzza; ed è accompagnato di molte note: le quali siccome sono solamente di raffronti o richiami con passi di Padri o di Dottori, abbiamo tralasciato, ripubblicando il solo testo. Così con lo Scafiti di Bronte anche la scuola Miceliana ha il suo poeta, come l'ebbe la Cartesiana fra noi nel Campailla, e la Leibniziana nel Natali; e ci duole che non abbia avuto suo luogo l'autore di questo *Carmen* nella Storia, a causa di non aver potuto aver a mani esso *Carmen*, dopo tante ricerche, se non durante la stampa di questi Frammenti, e per favore dell'egr. prof. Antonino Garajo.

Humor aquae pleno nascentes flumine plantas
Educens; tenerisque palus exuberat herbis.
Hinc tamen e medio Vertex attollitur ingens;
Æthereumque levat caput, in coelumque minatur
Assurgens, rupesque simul supereminet omnes.
Ima tenent Montis nebulae, crassique vapores,
Quos gravis emissis per noctem saepius auris
Circumfusus alit, saevumque exhalat odorem
Amnis, et extremas Montis complectitur oras.
Mergitur hic stultorum hominum pars maxima: namque
Dum nantes tentant ripae ulterioris arenam
Tangere, continuo mediis conatibus aegri
Deficiunt, caecique vadis refluentibus errant;
Nec trepidi remigrare valent; sed gurgite in ipso
Absorbet praeceps undis torrentibus Amnis.
Ast alios, quibus est in pectore firma voluntas,
Impavidusque animus, tutos audacia fecit:
Vim superant fluvii, et ripa potiuntur; iniquam
Inde viam pergunt, ac tandem sede fruuntur
Ætherea, atque habitant optata cacumina laeti.
Haud umquam potis est penetrare e sedibus imis
Huc vapor, et nebulae, metuendaque fluminis aura;
Sed jubar aeternum fulget, diffusaque passim
Aurea Lux; semperque illic innubilus aether:
Nec Coelum diro incendunt ardore cometae,
Celsa nec insano feriunt juga turbine venti,
Nec gravidae hyberno rumpuntur sidere nubes,
Nec rutilant pluvio flammantia fulgura coelo,
Sed viget aeternum Ver. Hic placidissima sedes
Omnibus est, quos non deterruit ardua Montis

Semita, et ingentum series immensa laborum.
Haec Domus Heroum; Domus haec gratissima Divis.
Huc primum adveniens sedes dixere beatas
Aurea progenies hominum, divinaque proles
Despiciens humiles, terrasque exosa jacentes.
Felices Animae, coeli Omnipotentis Alumni!
Insuper assurgens summo Domus inclyta Monti
Imposita est. Hanc Diva colit pulcherrima sedem:
Illam mortales dixerunt nomine Mentem.
Singula quid referam? memet Fama ipsa remotis
Finibus excivit, patriaque abscedere terra
Impulit, atque alacrem duros perferre labores,
Continuoque viam tentare per aspera saxa,
Improba quaeque pati, cunctasque intendere vires.
Ergo iter inceptum dum persequor, ecce querelae
Audiri miserorum hominum, rapidisque sonare
Vorticibus longe flumen, montanaque saxa
Volvere, et ingentes secum glomerare ruinas.
Protinus obstupui; cupidus tamen invia gressu
Transilio properans per opertos arbore colles.
Jamque propinquabam ripae, fessusque tenebam
Planitiem spissa circum caligine tectam:
Atque hic ingentem numerum affluxisse virorum
Invenio admirans fluvium tranare paratos:
Et jam praecipites metuendum flumen inibant
Nunc hi, nunc illi, collectis viribus omnes
Obnixi undarum varios superare recursus.
Hi tamem horrendi vix fluminis alta subibant,
Cum subito ingruere, et miseros urgere fragosis
Vorticibus nantes cumulus praeruptus aquarum,

Ut neque confusi, fluvio resonante, paventum
Audiri gemitus possent, atque anxia verba:
Nec spes auxilii miseris tunc ulla dabatur,
Sed vis praecipites multos torquebat iniqua
Decursu rapido fluitantia corpora volvens.
Interea fessi, ac multo post tempore tandem
Ægre attingebant fatalia littora pauci.
Consisto hic lacrymans subitis exterritus Ipse
Prodigiis, fessusque via; tum margine ripae
Procubui, multa Ipse meo cum corde volutans,
Hic Genius subito motis allabitur alis;
Huic roseus membris inerat color, atque juventae
Plurimus ornabat frontem decor; aurea laevo
Pendebat chlamys ex humero, tum colla tegebant
Lactea demissi flavo de vertice crines;
Atque ita maerentem dictis solatur amicis:
Macte animis, dilecte Puer, maestumque timorem
Abjice, et attonitos animos revoca: omnibus Ipse,
Ipse viam inveniens per cuncta pericula rerum,
Jam nunc me comitem, sociumque laboribus addo.
Quid disperandum Genio duce? Provida magni
Ipse Anima, ac Virtus Mundi. Robustus Arator
Ecquid me sine proficeret? tunc omnis abiret
Illius in tenues auras labor: ardua quaeque
Frustra susciperent homines: nec docta vigerent
Ingenia, aut doctae, Pallas quas extudit, artes.
Necquiquam juvenum mores formare Magister
Sedulus instaret monitis, et verbere crebro:
Quin subito cunctos humana Industria cursus
Sisteret, atque gravi torperent omnia somno.

Per Me pacatis terris tunc saecla vigebant
Aurea. Tunc homines, nullo cogente subibant
Imperium Genii: ac veluti cum pollice multas
Vertitur in facies nullo conamine cera,
Haud aliter nova tunc soboles, facilisque propago
Ad nostrum sese arbitrium flectebat, et omnis
Gressibus insistens nostris humana Facultas
Sponte sua, ac recto tendebat ad aethera cursu
Extorris patrio gaudens considere coelo.
Per Me terrigenis animantia cuncta ferebant
Auxilium, nec quidquam inerat feritatis in illis.
Per Me felices homini concordia motus
Cuncta elementa dabant; nec erant crudelia signa.
Tunc Mater Tellus fruges inarata ferebat,
Mitiaque assidue pendebant arbore poma.
Sed quid Ego antiquum memorando plura dolorem
Nunc renovo, et verbis exaspero vulnus acerbum?
Unius ob noxam (dictu miserabile!) regna
Aurea perdidimus; nostrisque effraena Cupido
Successit subito imperiis: tum noxius Error
Invasit Mentes hominum, atque oblivia nostri.
Inde novus terris late, et mortalibus aegris
Incubuit Genius, Nobis contrarius Ipse.
Hic atrox fera bella movet, tumidusque lacessit
Invitum ad pugnam insurgens; atque aspera saepe
Praelia conserimus dextris, paribusque ciemus
Martem animis; tum quisque acuit fortissima bello
Pectora, et obnixi adversis consistimus armis.
Multum conflictus, multum pugna aspera nostras
Debilitat vires; mea magna Potentia saepe

Viribus oppositis cedit, labefactaque hebescit.
Hinc Ego crudeli victus certamine tandem
Multa gemens, et multa simul post vulnera cedo.
At cum quisque suis coeli conamur Alumnos
Subjicere imperiis animos, tunc advenit Ipse
Omnipotens Pater auxilio, subigitque sua vi
Insanas vires, et iniquum proterit Hostem,
Qui superatus abit, versatque in pectore vulnus
Dentibus horrendum frendens, premiturque dolore.
Denique sic fractis inimici viribus Ipse
Pectoribus regno tunc pristina sceptra resumens.
Ergo rumpe moras, et cunctas abjice curas;
Omnibus Ipse locis adero. Sic fatus in amnem
Horrificum sese immisit, tumida aequora rumpens.
Protinus Ipse Ducis firmo vestigia gressu
Observata sequor per flumina caeca, per undas;
Et jam jam rapidos superaram gurgitis aestus,
Littoraque undarum sonitu percussa tenebam.
Hinc primum septem clivoso tramite colles
Apparent, quibus est ad celsum semita Montem.
Ergo inter haud facile ingredior, rapidoque fragosas
Exsupero valles, et iniqua cacumina nisu.
Quattuor ascensu colles per inhospita tescua
Transieram properans; tum caetera adire parabam.
Hic subitus vires incessit languor, et omnis
Decidit ex animo virtus: nec reddere gressus
Tunc poteram solitos; sed vis inimica laborem
Inceptum medio cogebat sistere cursu.
Et jam carpebant animalia cuncta soporem,
Cordaque mulcebant somno, curasque diei;

Interea Jucunda quies languentia membra
Occupat, et fellos tandem complectitur artus.
Ecce autem roseo Mulier pulcherrima vultu
Adstitit in somnis, claraque in nube refulsit:
Purpura tegmen erat, Tyriusque in veste rubebat
Fulgor; at haec scisso (mirum!) incedebat amictu.
Vertice nunc homines aequat, nec se levat ultra;
Altior assurgens nunc lucida sydera tangit;
Nunc etiam superat coelestes Ardua fines.
Haec erat alma Parens Sophie, Venerabile Numen:
Miranti placido tandem sic ore locuta est:
O praestans animi juvenis, qui ingentibus ausis
Virtute exsuperas omnes, quod Numen amicum,
Quis Deus incolumem te ignotas duxit ad oras?
Ecquid magnum audere paras? Tunc Ipse roganti:
O Dea (non etenim vox illi humana sonabat)
Ipse equidem audieram, quamvis tot millia abessem,
Æthereum terris se attollere culmen, ibique
Esse domicilium Heroum, sedesque virorum,
Quas etiam fertur non dedignarier Ipsa
Incolere ante alias dives Sapientia sedes.
Huc primo intendi quamvis per confraga cursum.
Inde gravis fluvii, Genio praeeunte, minaces
Undas transgressus, superare cacumina sensim
Occepi: hic tandem virtus cum Sole reliquit
Defessum, ignarumque viae, et rerum omnium egenus
Hic jaceo; miserere, precor, mitissima Diva,
Affer opem misero, ac tandem quibus orbis in oris
Versemur, doceas. Tunc illa haec addidit ore:
Ne dubites, animose Puer; quod poscis habebis;

Ipsa Ego ubique adero; citus hinc tamen aufuge namque
Huc etiam penetrat teterrima fluminis aura;
Atque ideo haec sedes divino haud Numine digna est,
Nec potis hunc habitare locum Sapientia, quam Tu
Per saxa, et rupes, per totque pericula quaeris.
Tres alii superant colles, ut laetus amoena
Culmina devenias tandem, placidisque fruaris
Hospitiis, hilarisque nitentia Limina cernas:
Hoc opus, hic labor, haec primum superare necesse est:
Moerentem sic voce levat, gratisque labantis
Confirmat monitis animos, abigitque timorem.
Non tamen effoetae poterant in corpore vires
Sese iterum ad repetendum opus,ad nova coepta movere.
Id miserata videns Dea, quousque moraberis, inquit,
Eja surge Puer, vigila: sic fata jacentes
Artus excussit somno, tetigitque potenti
Membra manu, ambrosiaeque simul diffundit odorem:
Quo tactu renovati animi, cunctusque repente
Corpore decessit languor, viresque receptae.
Pulchrior hic Sophie visa est, micuitque coruscans.
Plura tamen Divae foedabant vulnera vultum;
Atque animum, atque oculos multa admiranda trahebant
Discissique pedes, et spinis obsita vestis.
Ipse ego tum cupidus, cur haec miracula cerno ?
O Dea, cur niveae turpantur sanguine plantae?
Ecquis vulneribus maculavit frontis honorem ?
Cuncta scies, dilecte Puer, modo sedulus aures
Admoveas dictis, auditaque pectore serves.
Interea properemus, ait, gressusque feramus,
Dum Sol exoriens nocturnas dissipat umbras,

Et nosmet fulgore suo comitatur euntes.
Celsus apex, quem tu petis, et quo tendimus ipsi,
Hic mea magna Domus; Mons hic mea fulgida Sedes.
Non tamen huc penetrare valet stultissima turba
Insanorum hominum, et contra persaepe reluctans
Molitur frustra aethereum conscendere culmen:
Ast ubi nulla datur Montem affectare potestas,
Me furibunda rapit subito, manibusque cruentis
Per rupes, et saxa trahit, laceramque relinquit
Tandem saeva jugis, vepribusque tenacibus arctam.
Illi ergo assidue poenis torquentur acerbis,
Et caeci, et variis fluitant erroribus acti:
Tu vero ignavum vulgus, turbamque profanam
Sperne, et Virtutis, verique laboris amorem
Serva animis: mox cum matura adoleverit aetas,
Firmaritque virum, id forsan meminisse juvabit.
Dixerat; interea vario sermone levabat
Taedia longa viae, pariterque loquentis ab ore
Pendentem dictis lenibat. Multa rogabam
Ipse super causis rerum, Mundique elementis,
Unde hominum Mentes, Animaeque unde; imber, et austri:
Unde astrorum ignes, Lunae variique labores,
Et cursus; rapidi quae fulminis esset origo.
Interea medium conscenderat igneus orbem
Phoebus, et exiguas rerum jam fecerat umbras.
Jamque tenebamus rupem, quae proxima Monti est,
Atque apparebat rutilum fulgore Cacumen.
Addit Amor pedibus pennas, studiumque videndi,
Et via jam facilis, quae in campum extensa patebat,

Hic Dea, jamque vides ingentia limina Mentis,
Quo tandem exhaustis per multa laboribus omnes
Egregii venere Viri, meritisque tulere
Praemia digna suis sublime in sede recepti.
Hoc erat, alme puer, quod me adspirante canebat
Maximus ille Maro, quondam mea maxima cura;
« Per varios casus, per tot discrimina rerum
» Tendimus in Latium, sedes ubi Fata quietas
» Ostendunt; illic fas regna resurgere Trojae.
Hae Latiae sedes requies optata laborum;
Nam Deus hic latitat, penitusque silentibus oris
Regnat inaccessae Lucis fulgore coruscans.
Hic Troja excidium reparat, tristesque ruinas;
Hic Priami regnum, recidivaque Pergama surgunt.
Haec Domus, unde tulit, rapuitque Prometheus ignem
Gentibus illatum: divini haec Regia Solis.
Caucasus est Animi vertex; ac vividus ignis
Nil, nisi Mens hominum aeternis ex ignibus Ignis.
Hic Scythicus vertex, ubi corda ligatus amore
Assiduis mecum, et longis sermonibus aevum
Fama ingens, charusque mihi peragebat Alumnus.
Nunc etiam referes Tu praemia digna laborum.
Dixit, et ad Templi properantem limina ducit.
Hinc despectari urbes, atque oppida magni
Orbis terrarum, atque arces, terraeque jacentes,
Et fluvii, vallesque cavae, saltusque profundi,
Et circumfusum terris ingentibus aequor.
Ergo dum ad Templi limen properamus, amoena
Multa occurrebant gradientibus: herbida passim
Assidue vernabat humus: ridentia prata,

Ac dulces avium cantus, Zephirique tepentes
Suadebant placidos in longum ducere somnos;
Haud insultabat nimbosus floribus Auster.
Hinc alte lauri ramos sociare virentes
Certabant, pariterque leves frondescere in auras;
Inde videbatur nitidis argenteus undis
Rivulus adproperans humectare arva fluendo,
Jucundumque strepens pictis colludere in herbis.
Sed quid Imaginibus conor sublimia falsis
Deterere? aut homini, nostraeque impervia menti
Contendo obscuris demens expandere dictis?
Non si divinum foret os divinaque verba,
Illius ipse meis celsi pulcherrima Montis
Dicere carminibus possem, verbisve referre:
Non etenim quae abstrusa vetat Natura videre
Humanos sensus, ea dici nomine possunt.
Singula dum captus circumvectabar amore
Optatae Sedis, tandem devenimus alta
Limina surgentis Templi, Sedesque sacratas.
Hic super assurgens ingenti mole superbum
Tollitur in coelum nitido de marmore Templum.
Nititur haec vastis Moles operosa columnis,
Quae mire Templum spatiis aequalibus ipsum
Circumstant ductae in numerum, rutilantque coruscae,
Inde duae aurato pandunt se limine Portae;
Haec aditus monstrat venientibus, illa recessus
Exhibet. Hoc vacuae nubes, umbraeque volantes
Arcentur Templo: Solio sed regnat in alto
Aurea sceptra tenens scissa caligine Verum.
Hic jucunda Quies, hic sacra Silentia sedem

Composuere sibi, et referens Pax aurea saecla.
Attamen ante alias omnes pulcherrima Divas
Templa tenet Mens Diva potens, atque aurea tecta,
Quam Deus usque suis lustrat fulgoribus Ipse.
Vestibulum observat vultu longaeva verendo
Ante fores Natura sedens, prohibetquae profanos.
Hic Sophie mea magna parens, fidissima nutrix,
En adeamus, ait, tacitae sacraria Mentis ;
Tu ne cede animis: haud plura effata rigentes
Impulit Ipsa manu concusso limine postes.
Caelicolae magni, quibus est haec Regia curae ,
Æternas reserate fores, aeternaque claustra
Pandite portarum, clamat: nam dignus inibit.
Sedibus his, nostrisque sacris imbutus Alumnus
Templa haec; fas illi sit Limina tangere Divum.
Vix ea, cum subito stridenti cardine verso
Æternae patuere Fores; Penetrale profundum
Panditur, ac Sedes, Mentisque arcana patescunt.
Protinus ecce Dei per totum didita Templum
Altaque Majestas, immensaque Gloria Regis
Excelsi fulgore suo tenet omnia late.
Tum sacrum horrorem incutiens, et spissa verendum
Templum involvit Caligo, miscetque silenti
Cuncta metu, sacraque simul tegit omnia nube.
Densior illa venit , quo plus cava Templa recedunt.
Tunc ipse ancipiti perculsus corda pavore
Ingressus medio consisto in marmore Templi :
Submissus terram petii stupefactus, et amens;
Inde diu venerans Supremum Numen adoro.
Ecce autem misero exoritur mirabile monstrum :

Nam (dictu horrendum!) tremere omnia visa repente;
Concussum mugire solum, totusque moveri
Mons circum; Vox inde adytis effertur ad aures,
Hinc: ATTENDE TIBI: vox illinc: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ.
Tunc magis obstupui, penitusque exterritus haesi.
Haec audita tamen Vox cordi se addidit imo,
Et me me super evexit; tum luce coruscum
Ætherea ad cordis sedes, animaeque profundum,
Numine cui toto Deus incubat usque, reduxit.
Tum corda incessit Vigor igneus, ignea Virtus:
Hinc nova mens, animusque novus, nova pectora: gaudet
Sese omnem in melius cernens Natura referri.
At Sophie obstupuit; jamdudum ea mira videri,
Unde meae insolitus menti hic accesserit ardor!
Unde ea pectoribus nostris tunc lumina inessent!
Me tum Diva manu terra levat Ipsa jacentem,
Obtutuque simul divino existimat aptum;
Inde ait exultans, coelo gratissima proles
Caetera mitte, Puer, Templo quae maxima quamvis
Adspicis in numerum: restant visenda Tonantis
Limina magna Dei: mecum huc Tu dirige gressum;
Atque ibi, ne dubites, cuncta admiranda videbis.
Dixit, et ad Regis sedes hominumque, Deumque,
Adproperans ducit, Soliique in limine primo
Sistit mirantem: (nam longius ire vetabat
Spissaque Caligo, propioraque lumina nostris,
Invia luminibus, fulgor, radiique micantes
Solis inacessi), sublimi in sede sedebat
Aurea Regnator Superum, Vis abdita quaedam
Æternum vivens, nullus cui terminus haeret,

Cunctarum Omnipotens rerum Natura Creatrix.
Hinc Fatum, atque hinc Lex nullo mutabilis aevo.
Fatum erat a dextra, sua cui primordia debent
Res omnes penitus, per quod simul omnia vivunt
Fatum, namque Dei aeterna quod Mente latebat,
Assidue eflatur, arcanaque promit agendo.
Continet Hoc etiam Rationes funditus omnes
Legiferas rerum aeternas, quid debeat esse,
Et quo quaeque modo fiant, ac tempore certo.
Hic veluti inscriptum novi, quid possit oriri,
Quid nequeat: neque enim aeterni quae provida Fati
Destituit Ratio, ulla valent exurgere in auras.
Hoc Fatum (dictu mirandum!) opera omnia nectit
Quae sunt, quae fuerunt, quae deinde futura per aevum:
Quae miris connexa modis Virtutibus aptat
Tandem Divinis, cogitque referre Supremum
Unum, Tergeminumque, et complexum omnia Numen:
Quod summe quamvis simplex dumtaxat, et unum,
Tres sese in species aperit, tres dicere formas
Ausim: (cogit enim Latii sermonis egestas).
Hinc oritur cunctis ingens concordia rebus.
Mirandus nexusque, et inobservabilis ordo
(Harmonia est Grajis): tum quae pugnantia nostris
Sensibus apparent, ea sunt concordia Fato,
Omnia quod regit, atque Immensum temperat Omne.
Haud potis est quidquam quovis conamine ab illis
Legibus effugere, aut certo deflectere cursu:
Obliquum incurrit, si recto ex ordine cedit.
Inde Ego (mira quidem!) attonitus longo ordine vidi
Immensam, Æternamque Catenam cuncta trahentem,

Cui suspensa haerent, ut Vis haud ulla religat.
Hanc dextra Fatum causarum Maxima Causa
Omnipotens gestat, qua in semet cuncta reflectit,
Ipsius inconcussa aliquid ne foedera rumpat;
Qua cuncta ad sese trahit, et conducit in unum:
Hic Deus, haec Ratio, rerumque aeterna Potestas,
Nomine quem vero Fatum dixere Priores,
Non modo corporea, atque humanis sensibus apta
Extudit ex nihilo haec, oculis quae cernimus Ipsi;
Abdita quin etiam nulli spectanda virorum
Efficit, et nobis impervia procreat, omnem
Quae visum fugiunt, sub sensus ire recusant
Omnivolus, quaecumque potest, agit omnia in aevum:
Hinc alia ex aliis, numeroque carentia saecla
Prosiliunt, semperque fluunt novitate perenni;
Omnia quae circum divinum Numen oberrant
In numerum, luduntque simul, ducuntque choreas.
Mobilitate viget, tractimque exercet agendo
Immensas vires: sine vi, mutuve, situve
Omnia mobilitat, magno se corpore miscens:
Qui mare, qui terras qui cum loca compleat omnia
Semper abit, nusquam est, semet requiescit in uno
Ipse omne est quodcumque in lucem exsistere cernis.
Ille nihil rerum est, quascumque in luminis oras
Adspicis exire, atque annis labentibus Ætas
Abstulit, ac cernent post saecula mille nepotes.
Excipit Omnipotens, complectitur omnia praesens :
Quem tamen haud unquam potis est comprendere quidquam :
Regifice incedens caput extulit Arduus altum

Æthera trans liquidum, transque ardua tecta Deorum,
Omnemque exsuperat sensum. Huc sese omnia vertunt,
Omnia pertendunt, abeunt, redeuntque vicissim.
Cuncta agit in cunctis rebus, quibus insitus haeret;
Nec potis est fieri Fati fine Numine quicquam.
Inde mihi ancipitem traxit sententia mentem,
An terris humana unquam consistere posset
Aurea Libertas, aut inconcussa manere,
Cum Fatum aeterna digesserit omnia Lege.
Tunc nova mi species dubitanti cuncta retexit:
Vidi etenim paribus procedere gressibus ambo,
Et conjuncta simul cum Libertate Necessum,
Quae nequeunt ullo sejungi temporis aevo.
Nam fieri solum fieri debentia possunt,
Quae sint Divinis longe Virtutibus apta:
Fato contingat quidvis, fateare necesse est:
Sic certe, haud aliter, sic debet confieri Res.
Praeterea (quis credat?) ineluctabile Fatum
Libertate opus est summa cum pace fruatur:
Non Ipsum Vis intestina, neque extera pellit;
Haud finita etenim, Simplex, Vis unica Fatum.
Sejunctae ab Fato quid sunt, nisi nomina, vires,
Quae sumus humanis commenti sensibus Ipsi?
Fatum cuncta movens agit omnia in omnibus unum.
Ætherei hinc haustus Animae; in partemque vocatur
Fati hujus mortalis homo, Rationis et altae:
Quae Vis immensum cum libera perstet in aevum,
Sit quoque Vis animae, sit prorsus libera, oportet;
Simplex nam Radius Divino ab Sole coruscans.
Infinita operum series latet abdita Fato

Intus, et aeternum decus admirabile rerum ;
Quas veluti implicitas Fatum explicat ordine certo ,
Tempore quaeque suo promens quaecumque latebant.
Humani ergo animi, donum Omnipotentis Olympi
(Postquam mortales artus moribundaque membra
Vis Animae induitur, tenebrisque, et carcere caeco
Mersa bibit Lethen, et longa oblivia rerum)
Quid, nisi quae Fato suberant, expromere debent?
Isacidae hinc Vatis nulli scrutabile carmen :
Rex superum, nostrasque vias, nostrumque latentem
Funiculum vestigasti. Haec haec, stamina Parcae
Nebant haud ulli unquam dissolüenda Deorum.
En quae praescivit jam aeterno ab tempore Fatum
Humanae tandem concordia Libertati!
Monstrum exinde novum, dictu mirabile cerno :
Centum etenim flammata micabant lumina Fato,
Cuncta quibus cernit, dum se circumspicit unum ;
Atque simul caecum sese spectantibus offert.
Obstupui, et causas investigare latentes
Occoepi cupidus rerum, Divamque rogavi.
Quid miraris, ait, coelo gratissima proles,
Nate Deo, haud ulla Fatum luce indiget, Ipsum
Quamvis Omnituens tot sit simul undique septum
Luminibus. Quaecumque creat, quaecumque potenti
Numine producit, natura haec optima semper
Sponte fluunt, omnique simul perfecta decore.
Natura ex summa, careat quae fine, modoque,
Cuncta necesse fluant non ulla praedita culpa.
Nec nisi, ut oblectent propriis virtutibus Ipsum,
Unde ortus traxere suos, viresque tulere ,

Cunctas divino Fatum res lumine cernit.
Tum porro externa non unquam lege tenetur;
Summa Ipsum sibimet Ratio est, ac Regula agendi:
Cur velit, aut nolit, siquis disquirere tentet,
Nil huic occurret, nisi Fati abstrusa Voluntas,
Unde Ipsum haud veriti Sortem appellare Poetae:
Sic placitum, sic collibuit Ratio ultima rerum est,
Ullam aliam reperíre nefas. Haud attamen ista
Expers consilii Vis; consiliumque Voluntas
Ipsius quae recta adeo, ac justissima res est,
Ut Fons sit justi: quidquid rectique, probique est,
Fas omne aeterno Fati de Numine manat:
Fas tacito impulsu persentit pectore, quisquis
Fatum hoc contigerit, propiusque accesserit Olli.
Dixerat; at dictis lux improvisa tuenti
Affulsit, mentemque dedit, qua noscere possem
Insanos hominum sensus infandaque verba:
Quidquid enim adversi non expectantibus umquam
Acciderit, subito id coelesti numine Fatum
Efficere Omnipotens jactant. O pectora caeca!
Qualibus in tenebris miseri, et caligine degunt!
Non etenim Fatum ulla potest, nisi pulchra creare,
Cum sit sola Boni, Pulchrique perennis Origo;
Nec nisi decedens mala procreat, atraque damna;
Unde mali causa est Fati quicumque recessus.
Mortales infanda sibi mala funditus Ipsi
Progenerant, Fati aeterna dum Mente recedunt:
Hinc Mors, hinc tristes gemitus, saevique dolores;
Hinc Poenae, Ærumnaeque haud ullo temporis aevo
Interiturae, Erebique Domus, ac Tartara Lethi,

Æternique lacus ignis, Flammaeque voraces.
Heu! quantum a vera lapsus ratione videtur,
Talia qui quondam cecinit, divinus Homerus:
» Adstant aeterno Superum duo Pocula Regi,
» E quibus in terras Divum Pater Ipse potenti
» Fundit ad arbitrium dextra, effunditque vicissim:
» Lacteus a dextris liquor exit, et aureus ardet
» Crater, ad plenum fluit unde opulenta bonorum
» Copia, et optandum quidquid mortalibus exstat.
» At laevum horrendis, penitusque nigrantibus undis,
» Æternum turget, spumisque exuberat atris
» Ferreum, et horrenti circum ferrugine tectum.
» Hic Lethum, ac Dirae Pestes, Morbique tenaces,
» Ac Dolor, et Luctus, Pavor, et Lacrymabile Bellum ».
Immensum tandem trepido, atque insueta paventi,
Horrendumque Chaos mihi cernitur: undinque fusum
Perpetuos sese in tractus extendit, et omnes
Excedit metas, Erebumque, atque Æthera longe
Exsuperat, Molemque astris ardentibus aptam.
Nec specie, nec forma Ipsum discernitur ulla,
Nec fas conspicere ulli hominum: sed tegmine circum
Nigranti obductum latitat sub nocte profunda.
Hic bona tum Sophie, cui magna stupentis Alumni
Cura inerat, miserans blando sic ore profatur:
Parce metu, dilecte Puer; quod conspicis, horrens
Atque informe Chaos comprensum haud finibus ullis
Maximus est Orbis, Moles pulcherrima Mundi,
Quem Tu celsa petens Superum delubra Deorum
Multa vi nuper liquisti, ac munere Divum,
Cuncta sinu immenso Chaos obtinet, Æquora, terrasque

Aeris et campos latos, Coelumque profundum
Excipit, aetereique micantia sidera Mundi:
Quin oculis etiam complectitur abdita nostris,
Quae nec Naturae portarum claustra coercent,
Nec cohibent magni flammantia moenia coeli,
Mundi nec claudit vasti pulcherrimus Ordo;
Quorum omnem ad summam nil ferme est maximus Orbis
Omnia quae Omnipotens, rerum aud finita Potestas,
Protulit, aeternumque feret per saecula Fatum.
Hoc doctae suevere Chaos celebrare Camoenae,
Ac primum Ascraeus divino carmine Vates.
Qui fieri id possit, nostram jam percipe mentem.
Esse latet simplex rerum, longeque recessit
Ex oculis longo mortalibus intervallo:
Ac prorsum penitus latet intima Naturaï
Vis, multa se nocte tegens densisque tenebris
Involvens: tenuem profert spectantibus umbram
Dumtaxat, quemque Ipsa sibi praetexit amictum.
Atqui contineat cum se omnibus abdita rebus,
Mirum est, ut latitans praegestiat ante videri.
Saepe alis firmis nitens, et praepete penna
Vestigare diu tendit Mens ipsa; sed illam
Miratur longe quam propter credidit esse.
Fati tantum acies intrinsecus Omne tuentes,
Flammantes acies vivo, puroque nitore
Naturam rerum manifesto in lumine cernunt:
Haud tenebras, rerumque umbram scrutantur, at ipsum
Vestigant penitus Verum, Pulchrumque, Bonumque,
Quod Summi aeterna Genitoris Mente latebat

Ante ortus rerum, quod deinde per omnia fudit,
Immisitque, exstant per eum quaecumque creata.
Id licet aeterna consistat Simplicitate,
Multiplex veluti se prodit: rebus et unum
Multimodis tamen effundens sese omnibus addit.
Hinc pulchra omne genus, quorum variantia mire
Mortales oculos capit admiranda tuentum.
Integrum, ac simplex penitus, quamquam omnibus insit
Nil decus imminuit; concretis rebus in ipsis
Concretam haud labem, nec pestes pertulit ullas.
Flammanti veluti cum lustrat Lampade Titan,
Undosum late Oceanum, nigrasque paludes,
Coenososque lacus, loca foetaque sordibus atris,
Non tamen ipse trahit maculas, tristisve vaporis
Unquam aliquid, sed candentem vomit undique flammam:
Mane novo exoriens iisdem Sol aureus ardet
Ignibus, atque eodem convestit lumine terras.
Ergo cum speciem tantum Verique, Bonique,
Ac cernat simul omnia in uno, inque omnibus unum,
Indistreta opus est ea norit, et uniter apta,
Atque ideo specie, formaque carentia Numen.
Hinc toto unus adhuc Naturae vultus in orbe.
Quem Vates cecinit Pelignus in Orbe fuisse
Ante mare, et terras, et quod tegit omnia Coelum,
Quem dixere Chaos. Nunc, nunc tibi nosse licebit,
Quid sibi dicta velint, quondam quae ex ore profudit
Aurea divino, dum Coeli arcana movebat,
Grajus homo haud mortale sonans, Lux unica Achivum,
Et Collis, quem rite sacravit Graecia Marti:

Atque ea ne violem peregrinis vocibus, ipsa,
Ipsa arcana Viri libuit tibi verba referre:
ΗΓΕ ΘΕΟΥ ΣΟΦΙΗ ΕΝΙΔΙΩΣ ΠΟΛΛΑ ΓΙΝΩΣΚΕΙ,
ΗΔΕ ΜΕΡΙΣΤ' ΑΜΕΡΙΣΤΩΣ, ΚΑΙ ΤΑΓΕ ΥΛΙΚ' ΑΥΛΩΣ.
Id nunc, alme Puer, vereor, ne forte rearis
Omnia, quae dixi, vana haec, deliraque. Longae
Ambages: ecquis rerum cognoscere causas
Arcanas umquam valuit, penitusque latentes?
At summa, ut potero, expediam fastigia rerum,
Ne fors incipias nostris diffidere dictis.
Dum Deus omnipotens moliri exordia rerum
Principio, ingentes Mundi procudere et orbes
Instituit, Coelum, ac Terras, camposque natantes;
Quae tunc de nihilo extuderat labentia saecla,
Squamarum in morem congestaque, conque globata
Agmine condenso coolescere naviter aptans
Jussit, et ad sensus, rerum quibus extima praeter
Nil cognosse datum, paullatim exire coegit;
His demum exactis, Supremo Numine quamdam
Condidit Omnipotens Lucem, quae corporis exors
Corporeae tamen est, Phoebique simillima luci.
Haec veluti adjectu dat cernere corpora mittens
Sensibus; haud aliter varias rerum exhibet Illa
Formas, ac Species procudens ipsa sua vi.
Sed res haud ullas umquam cognoscere vere,
Nec valet abstrusas Rerum penetrare latebras,
Aut adyta obnitens, et Verum protrahere inde;
Nec clandestinam potis est, caecamque tueri
Naturam, illius tantum vestigia servans.
Istius expertem potuit non Ipse creare

Quemquam hominum, quemquam Aligerum Regnator
Olympi.
Hanc Deus accendens vitaï lampada tradit,
Ut cursum per agat permenso tempore lucis
Quisque suum; exstinguit decurso lumine vitae.
Hac porro exoriente oritur tunc sensile luce
Nescio quid (solidam mortales rem esse putarunt)
Spissae instar nubis, concretum, aptumque secari
In partes, vario progignens limite formas.
Olli Sciptores nullum fecere Latini
Nomen: Phaenomenon Graji dixere sagaces.
Tunc formae rerum, ac species; variata figuris
Apparet rerum Natura; novusque repente
Ex insensilibus saeclorum sensilis ordo
Nascitur; ac Magni processit protinus extra
Immortale Opus, et non enarrabile Patris.
Corpoream hinc omnem Gravitas agit undique Molem.
Hinc Motus, quo cuncta vigent: hinc Tempora, et Annus,
Alma quibus Mater cunctas Natura gerit res;
Caetera de genere hoc, quae rerum Eventa vocamus.
Hinc Spatium, quod inane in cunctas undique partes
Extentum memorant quidam immensumque patere
Finibus exemptis, veram rem haud esse negantes.
Hinc Regionum exstant atque intervalla Locorum:
Etsi etenim variis videantur dissita longe
Finibus, ac spatiis, terris quae conspicis Ipse,
Sunt tamen haec Unum, quod paullo ostendimus ante;
Ac Puncti instar habent Coelum, Æther, Æquora, Tellus..
Haec si pernosces rerum fastigia, (mentis
Tantum aciem advertas, quo te mea dicta vocarunt)

Caetera perfacili poteris, quaecumque supersunt,
Naturam ac mundi penitus cognoscere nisu;
Namque aliis aliae accendent res lumina rebus.
Hic Dea conticuit, nec plura effata quievit.
Extemplo nova Lux oculis sese explicat ingens
Desuper effundens vivum, purumque nitorem,
Meque modis totum miris unde undique lustrat,
Inque aurae penitus convertit simplicis ignem
Res indeprensas coram quo cernere possem.
Tum subito aspexi, quanam ratione manerent
Omnia, quae a nihilo Omnipotens eduxit, ut essent;
Quo properent pacto ad nilum res quaeque redire;
Et quantum a vera longe ratione recedant,
Res genitas quicumque Deum servare potenter
Haud aliud, quam nolle, putant, ad nil revocari.
Rem licet arcanam penitus vel cernere sensu,
Contemplator enim Solem, Titaniaque astra.
Interdum res parva potest ostendere rerum
Magnarum exempla, et vestigia notitiaï.
Assidue, radiis collustret ut omnia, Phoebus
Æthera, telluremque rigat candore recenti,
Sufficit atque novo properanter lumine lumen:
Quisque etenim jactus fulgoris tempore puncto
Disperit, intereunt mox lucida tela diei.
Cum primum objectu coeli jam nubila tetro
Incipiunt radios inter quasi rumpere Solis,
Pars subito inferior radiorum intercidit omnis,
Non terram ulterius lustrat, non aequora flammis;
Ex alio ut noscas flammarum, alioque subortu
Lustrare immensum Phoebeam Lampada mundum.

Ni perquam celeri repararet origine flammae
Perpetuo exitium lucis Fons luminis ipse.
Jam rerum summam caligo involveret atra,
Ac formidarent aeternam saecula noctem.
Sic Fatum Omnipotens (componam maxima parvis)
Perpetuo Solem illustrans splendoribus ipsum,
Antiquum repetendo Opus, afflatuque perenni
Vitam retribuit rebus, tractimque ministrat,
Suppeditatque frequens, quo vivant omnia, verum.
Divino afflatu ac pollenti Numinis aura
Sustentata vigent, et formosissima quaeque
Virtutes servant privas, ac laeta renident.
Dat validas tolerare Ævi, et contemnere vires
Numine subnixis divina Potentia rebus.
Ipsa suis pollens opibus Vis exstat agendi,
Ac Ratio aeternum vivens, operosaque in aevum est
Robur, inexhaustusque Vigor, qui se exerit omnem
Perpetua novitate vigens. Cuncta Illius ergo
Omnigena usque fluant, labentia semper, oportet;
Atque alia ex aliis, opera. Hinc periisse necesse
Res omnes, quibus est mundi Natura coorta,
Ni quasi protelo reparet, recreetque fluenteis.
Quae facere absistat punctum si temporis unquam,
Concidere exitio videantur cuncta repenti,
Ac dicto citius nihil exstet relliquiarum
Desertum praeter Spatium, vel inane profundum.
Haud hominum quisquam porro tam cernit acutum,
Conspicere ut possit, quid quoque in tempore fiat.
Nil interlucet; semper, requieque sine ulla
Instaurat quod semper abit, quodque interit usque,

De nihiloque creat rerum Natura novatrix:
Nec mora, nec requies interdatur ulla creandi.
Nec variat, faciemque novat res ulla priorem;
At sua cuique manet species: formatur imago
Usque eadem, rebus quam novimus ante fuisse
Illique assimilis longe, quae mentibus haeret,
Cernimus inque animo fixam, immotamque sedere.
Res ergo haud aliud, quam quod fuit ante, videtur.
Omnia labuntur (nihil est, quod perstet in orbe)
Et nova sunt semper, labentia saecla novantur:
Non unquam ipsa eadem constant quaecumque videmus.

At parte ex alia nullo mutabilis aevo
Lex erat, ipse Deus qua se cognoscere debet,
Cunctaque, ut in numerum referant conjuncta Satori
Gaudia digna suo nullos metuentia casus;
Qua sine nil sanctum, nihil est laudabile terris:
Nec Deus ipse animas potis est attollere ad astra,
Æthereaeque Domus arces, sedesque beatas,
Ni prius hujus homo sit Legis lumine consors,
Ipsius et lustret rutilans opera omnia Lumen,
Lumen inaccessum Genitoris, et Alta Dei Mens,
Alta Dei Soboles, et inenarrabile Verbum:
Mortales terris, coelique in vertice summo
Dii Superi appellant magnum Patris Incrementum:
Inter utrumque fluit torrens immensa Voluptas
Assidua novitate eadem; tum flumine abundans
Latifluo, placidumque sonans it spumeus Amnis;
Cuncta replet, plenoque fluens se gurgite pandit.

Hic super est hominum sensus, longeque recedit,
Et Regis Superum de pectore prosilit almo
Aureus, aeternumque fluens: hoc flumine gaudet
Caelicolum Legio, Superumque exercitus omnis,
Ut nihil exquirant ultra, nihil amplius optent.
Tunc etiam memet fluvio mersare salubri,
Atque Voluptatis placidis immergier undis
Praecipitem, subiit mentem irrequieta cupido.
Et jam praetrepidans toto me corpore in undas
Conjicere, et rapido demergere in aequora saltu
Tentabam; subito invitum, insiluisse volentem
Continuit Sophie, ac tandem sic ore locuta est:
Nate Deo, haud licitum mortali haec Flumina adire:
Mox ubi terrenos moribundi corporis artus
Destitues, Te certa manent, ac digna laborum
Praemia, ne dubites; quin Tu mersaberis olim
Hoc Fluvio, dilecte Puer: tum gaudia Summi
Numinis experiere, suis quae spondet alumnis.
Sat tibi Caelicorum Regem nunc nosse Tonantem,
Fas, et jura sinunt quantum: tamen adjice mentem
Ipse meis dictis, et condita pectore serva:
Cum Te jam terris aeterno ab Monte regressum
Visibus obiicies hominum, tum quidquid in imo
Pectore persentis, quidquid nunc percipis Ipse,
Incipe jam factis expromere, et alta Tonantis
Atque abstrusa oculis spectanda expone virorum
Arcana, Ipse tuo laetus quae lumine cernis.
Dixit, et incedens ad proxima limina sensim
Ducit inacessi facilis Templi exitus unde est,

**Atque simul blandis dictis comitatur euntem;**
**Denique sic laetum porta dimisit eburna.**

---

N. B. Vincenzo Scafiti, alunno del seminario di Monreale, fu condiscepolo del Guardì, dello Zerbo, del Bruno, e degli altri illustri ingegni di quel tempo, ch'ebbero a maestri il Murena, il Miceli, lo Spedalieri, il Romano. Appena compiva i suoi studi teologici, aveva affidato l'insegnamento di Matematiche e di filosofia nello stesso seminario; e l'essere stato chiamato a tale ufficio a 23 anni, dopo il Fleres e il Miceli e lo Spedalieri, è argomento che assai dovette valere, quantunque giovane, negli studi metafisici. Nel *Registro degli Alunni del seminario di Monreale*, che comincia dal 1590 e viene ai nostri tempi, abbiamo trovato quanto segue:

P. 143-144, n. 596. « Die IV octob. V. Indict. anno 1771, clericus D. Vincentius Scafiti Brontensis filius legitimus et naturalis Stephani et Vitae Scafiti, jam mortuorum, annor. 14 admissus fuit in Seminarium jussu Excellentis: et Reverend. Domini Francisci Testa Archiepis. et Abbat. Montis Regalis.

« Die VIII. octob. XIV, Indict. anno 1780, diaconus D. Vincentius Scafiti Brontensis abiit alumnatu de licentia Excellentis. et Reverendis. Domini Francisci Ferdinandi Sanseverini Archiepisc. et Abbat. Montis Regalis, completo et expleto anno III. idest. ultimo theologiae cursus. Remansit tamen in seminario lector Mathematicae et Philosophiae ».

Nella prefazione al *Carmen* è detto che scopo dell' Autore fu trattare della natura della filosofia, *Supremi Numinis Scientia*, perchè l'avesse potuto « ab atrocissima quadam suspicione, in quam a plerisque conjecta est, vindicare (p. 8) ». E questo si intende meglio dal capitolo che qui appresso pubblichiamo del Caruso.

---

## NOTIZIA E DIFESA DI V. MICELI

### SCRITTA DA UN CONTEMPORANEO (1).

### CAP. VI.

*Argomento* — Miceli ornamento singolare dell'Accademia: suo Elogio stampato, in cui si può vedere tutta la sua vita: occasione in cui spiegò il sacrifizio della Messa: idea del suo sistema in detto Elogio: contradizioni al sistema. Mons. Rivarola ne dà un saggio in iscritto. Senesio nella ristampa del Campailla inveisce contro i nemici di Miceli: pianto universale alla di lui morte: iscrizioni diverse.

1.— Un sentimento di gratitudine ci ha fatto cambiare stile, e dimenticarci della brevità, parlando del cavalier Speciale. Dovremmo ora essere assai lunghi per tanti ti-

(1) Abbiamo estratto questa notizia da un ms. che si conserva nel Seminario di Monreale, col titolo: *Materiali di notizie per formarsi una memoria dello stato della letteratura in Monreale sin da' tempi dell' Arcivescovo D. Francesco Testa, divise in due parti: la prima comprende anni 46 dell' anno 1754 sino a tutto il secolo 18°; la seconda anni 21 del secolo* 19° — La Parte 1ª costa di capit. 12, e la Parte 2ª di capit. 2: e tutto il ms. di facce 125. Autore di queste Notizie fu il can.° Biagio Caruso, Rettore di quel Seminario; e furono raccolte per servire allo Scinà pel Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII. Sono poi seguite esse notizie da una *Relazione delle opere del Canon. di Miceli*, in fogl. 8, scritta a quanto si dice dallo Zerbo.

toli parlando del can. D. Vincenzo Miceli. Ma non accade di trattenerci molto sul merito di questo singolar ornamento, e lume immortale dell'Accademia di Monreale. Nella Opera postuma di Miceli, che ha per titolo « Ad Canonicas Institutiones Isagoge Scientifico-Dogmatica » stampata in Napoli l'anno 1782, vi è l'elogio di Miceli, o sia un ristretto della sua vita, e de' suoi scritti. L'autore dell'Elogio fu il Decano *Zerbo*, di cui farem parola quando arriveremo a ragionare dei suoi coetanei. In questo elogio il dotto ed elegante Autore come che in breve, nondimeno fa con precisione, e chiarezza vedere qual sia stata l'educazione di Miceli nella propria casa, la sua innocenza nel Seminario, l'elevazione della sua mente, i progressi rapidi nello studio delle scienze, l'esercizio della cattedra del diritto naturale e canonico, nella quale successe a Fleres che si restituì per malattia in Palermo, e le altre virtù ammirabili, di cui fece mostra come uomo di sublimissima dottrina, e come zelantissimo Parroco nella cura dell'anime. La spiegazione del Sacrifizio della Messa, di cui Zerbo fa menzione nell'Elogio ci fa sovvenire dell'occasione, che non sarà malgradito il sentirla, in cui fu fatta da Miceli. Venne un giorno inaspettatamente in carrozza da Palermo il P. Dn. Giov. Battista Ciafaglione de' Duchi di Villabona dell'Oratorio di S. Filippo Neri a chiedere da Mons. Testa Miceli per dare l'istruzioni alla nobiltà, che stava per entrare nel sacro ritiro degli esercizî Spirituali nella Quinta Casa, luogo destinato allora a tale ritiro. Chiamò Monsignore Miceli perchè fosse ito a contentare quei Signori. Non avendo fatto mai Miceli il predicatore di professione, disse di non

essere sperabile di potervi riuscire. Ed obbligandolo Monsignore, soggiunse Miceli, che non poteva egli fare buona figura, e che in tali circostanze si dovea aver riguardo se non al decoro suo personale, all'onore dell'Accademia, essendo egli un Cattedratico. Monsignore, che lo conoscea, gli disse: vi do io la missione: Iddio vi aiuterà. Si pose Miceli in carrozza con Ciafaglione, e subito cominciò le istruzioni, che non avea nè scritte, nè fatte mai, nè pensate. Avvenne però che Mons. il quale stava col desiderio di saperne l'esito, provò la soddisfazione di sentire come Miceli si fece ammirare da tutta quella udienza, sviluppando così sopra luogo col suo intelletto creatore sin dai suoi principii i doveri tutti dei Nobili, e concretandoli in tutta la sua estensione alla pratica per lo regolamento della loro vita, delle loro Case e famiglie, e dei loro Vassalli. Fra gli uditori vi era un personaggio dottissimo chiamato da Roma dal Principe di Cattolica per l'educazione del suo primogenito. Questi di nome Abbate Bandini era ritirato negli Esercizi col suo allievo; una sera andò a trovare il Miceli, ed abbracciandolo, gli disse: mi si permetta Padre Predicatore, che io rompa il santo silenzio dei Santi Esercizi per congratularmi con Voi e più con me e con questi signori, che vi ascoltano, e mi congratulo dello zelo, e della libertà con cui predicate la verità. Tornato poi Miceli pose in carta questa spiegazione: era in ordine per istamparla; ma morì l'autore, ed è ancora inedita: ve ne sono nel Regno e ne corrono diverse copie in Palermo: vi è un desiderio universale, che si dia alla luce, e vi è chi ha premura di farla vedere stampata.

II.—Non è necessario l'accennare in queste carte qual sia stato il sistema Metafisico di Miceli: oltre che nell'Elogio composto da Zerbo vi è tutt'esposta l'idea del Sistema, con questa carta, nella quale si danno le notizie generali della letteratura della nostra Accademia, si esibirà insieme uno scritto su di tal sistema, che per incarico particolare sta formando D. Gaspare Rivarola Abbate Cassinese, che presentemente governa questo Monistero dei Canonici Cassinesi, ed esercita con tanto suo decoro, e profitto della Diocesi la carica di Vicario Generale dell'Illuminato e zelantissimo Arcivescovo Dn. Domenico Benedetto Balsamo. Sono notissime le contradizioni con cui si è persequitato questo Sistema vivente, e morto l'autore. Miceli nel suo Sistema posto questo principio della contradizione, che si dice primo principio nelle scienze, passa a stabilire il principio del suo Sistema, cioè il principio della ragione sufficiente intrinseca « *principium scilicet* dice l'autore dell'elogio, Zerbo, *rationis sufficientis quam necessario universalem esse simulque intrinsecam demonstrat* ». Da questo principio ne deduce l'esistenza di un Essere unico, vivo, attivo, semplice, illimitato, eterno, perfettissimo con tutti quelli attributi che provano l'esistenza di un Dio. Dimostra poi come Dio ha creato il Mondo, e l'anima umana, e come li conserva ed in certo modo continuamente li crea « *eadem soliditate; atque evidentia demonstrantur Mundi contingentia, animæque simplicitas, libertas et immortalitas, tum utriusque conservatio, seu continua creatio, atque adeo providentia* »: siegue a dire l'autore dell'Elogio. La dimostrazione di quest'essere unico, che ha tutte le perfezioni, che tutto fà, crea e con-

serve nell'universo escludeva ogni replica, nè si potea dare direttamente risposta in contrario; ma volendosi contradire si muoveano difficoltà, e lasciandosi contro le regole della Logica il metodo dimostrativo, si tiravano soltanto degli assurdi, onde si dicea l'essere è unico, ergo le creature non sono esseri, ergo sono niente: il mondo è, ed esiste veramente, ergo deve avere la ragione sufficiente intrinseca, ergo il mondo è eterno. Con questi e simili spropositi gli avversari di Miceli tirando continuamente conseguenze, intendeano di combattere, e vincere con dire *ergo*, e ripetere *ergo*. Il Conte Algarotti nel suo Neutonianismo chiama *Ergoista* il Peripatetico, perchè sputa un'*ergo* ad ogni tratto, così i Miceliani chiamavano con vocabolo nuovo, ma a proposito, *conseguenziari* i loro aversari, perchè lasciando di combattere colle armi del raziocinio, volean trionfare tirando ad ogni argomento una spropositata conseguenza, e tacciavano di Panteismo e Spinosismo il Sistema di quello religiosissimo Filosofo. Non così però fece un giorno in questo monistero dei canonici Cassinesi il degnissimo padre abate D. Gabriele di Blasi, che poi fu arcivescovo di Messina, sebbene presto tolto dalla morte con infinito dolore, e danno di quella Diocesi, dove avea Egli portato espresse in sè stesso le virtù, e lo zelo di M.r Testa, di cui era stato amicissimo e come discepolo. Fu interrogato Miceli allora molto giovine del nuovo suo sistema dall'Abate di Blasi. Provò Miceli l'unità dell'essere appoggiata al suo principio della ragione sufficiente intrinseca: intese l'abate con molto piacere il Miceli che dimostrava l'esistenza dell'Ente secondo il suo sistema, unico, vivo, semplice, illimitato,

infinito, perfettissimo: ma prima di passare oltre diss' egli a Miceli: e l'essere dell'anima umana; e l'essere delle creature, come lo spiegherete voi?

Si compiaccia il Padre Abate rispose il Miceli, di non interrompere il filo del mio raziocinio: che venendo a parlare della creazione resteran tolte tutte le difficoltà sulla genesi delle creature, e dell' anima umana. Continuò Miceli il suo discorso, dimostrò come l' Ente unico, e vivo, debb' essere operante, e come dà l' essere alle creature: disse come da questo Ente riceve l' anima umana la forza per agire, e la cognizione per esser conscia di se stessa, e delle cose fuori di se; parlò della semplicità, e dell' immortalità dell' anima, e conchiuse facendo a vedere come l' Ente fonte inesausto d' infinite sue opere e moltiplici, resta sempre nella sua unità e semplicità: e quel dotto ed erudito Abate, che ben capiva tali verità, nè avea spirito di contradizione, rimase soddisfatto, ed ammirò l' acume dell' intelletto di Miceli.

III.—Quei che voleano impugnare il Sistema insisteano dicendo, che sapea di Spinosismo; onde Miceli stesso nella prefazione alla Isagoge dice, che egli facea precedere le due sue opere del jus naturae e del jus Canonicum, per vedersi anticipatamente le conseguenze della sana dottrina del suo sistema, e così non curarsi le maldicenze di quei, *qui modo me fanaticum vocitant*, così egli si esprime, *modo non sanae Religionis accusant.* I nemici del sistema non trovando come si è detto modo d'impugnarlo col raziocinio, calunniavano l'espressioni di comunicazione e di partecipazione, e dicevano, che l' essere del Creatore non si può comunicare alle creature e l' essere di Dio non si può par-

tecipare. I Miceliani rispondevano, che tali espressioni di partecipazione non si doveano intendere, come le intendeano i Platonici, i Peripatetici e gli Spinosisti, come se la natura di Dio una e semplicissima si potesse moltiplicare e dividere materialmente in parti; ma si doveano prendere in quel senso il quale si suole usare dai veri filosofi e dagli stessi Santi Padri e dall' istessa sacra Scrittura. In verità se il partecipare da Dio la vita il moto e l'essere, si pigliasse nel primo senso, cioè che si comunica materialmente alle creature parte della Divinità; allora ne verrebbe il sistema Platonico, se pure il gran Platone potè pensare si grossolanamente della Divinità; allora comparirebbe un empio Platone, come ne lo riprende a questo proposito il Mureto, perchè « naturam Dei simplicissimam scindit in partes »; allora direbbe bene Lucano « Juppiter est quodcumque vides, quodcumque movetur »; allora avrebbe luogo Spinoza deliberando che vi è unica sostanza in questo mondo, la quale come pensante si modifica in menti, e come estesa in corpi; allora si dorrebbe giustamente il principale avversario di Miceli, l' Abate D. Evangelista di Blasi, avvertendo i suoi discepoli nel primo tomo delle sue Istituzioni Teologiche, al foglio, se la memoria non falla, decimottavo. « Dolebam Adolescentes, Spinozismum e cineribus effossum sub pallio Religionis circum haec moenia versari: » allora sarebbero eziandio vere, quanto sono graziosissime le chiaccherelle, che scrisse per celia con molta erudizione il nostro facetissimo Berni, l'Abate Meli; allora l' unica sostanza sarebbe Giove; allora nascerebbe questo mondo dal corpo stesso del padre Giove diviso in parti ed assassinato dalle mani

dei propri figli; allora l'orecchia destra diverrebbe l'isola di Cipro in mano di Venere, e la sinistra l'isola di Delo in man di Apolline, ed una gamba di Giove sarebbe l'Italia, e la testa sarebbe la Sicilia. Dell' Abate Meli direbbero i posteri col verso di Dante: « Fu miglior fabbro del parlar materno ». Se non che unendolo al famoso nostro Monrealese Veneziano si dirà di entrambi come disse di Virgilio e di Cicerone Petrarca « Questi son gli occhi della lingua nostra »; sebbene Veneziano fu anche elegante Poeta in latino. L' Abbate Meli nato per la Poesia principalmente Lirica, e Bernesca, scrisse un poema contro il Sistema nel tempo delle contradizioni, che ora è stampato nel primo tomo delle sue Poesie: in quel tempo venne manoscritto in Monreale , e Miceli che colla superiorità del suo spirito trascurava le calunnie dei letterati, e molto meno curava gli scherzi dei Poeti, lo facea leggere la sera nella sua camera nel Palazzo Arcivescovile dai Sacerdoti letterati, e dai suoi discepoli per ricreazione dopo le serie applicazioni dei ragionamenti scientifici, e leggendosi ne provava Miceli molta soddisfazione, e solea dire, che Meli avea poste in veduta con buona grazia e con talento le difficoltà che soleano opporsi al Sistema.

IV.—Per Miceli però il senso di questo vocabolo partecipazione è il senso il più giusto: poichè nel Sistema di Miceli non significa altro che l'Ente supremo dà l'essere a tutte le cose creandole, e continua a darlo conservandole; cioè non vuol dire altro, che la creazione, la conservazione, la dipendenza delle creature dal loro Creatore. Chi vuol vedere come Miceli usò il vocabolo di partecipazione nel senso il più innocente, e più vero, ed anche

il più chiaro, ed usitato dai SS. Padri e Dottori, legga Miceli stesso nel Dritto Naturale cap. 2° pag. 32. Ivi egli sebbene per incidenza, spiega come Dio « creatis rebus omnibus subest », e come le creature sussistono in Dio ricevendo e partecipando da Dio il loro essere; e porta a proposito tanti testimoni di Padri, fra i quali queste parole di S. Tommaso « Omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed partecipant esse » Nè vi è ragione, onde restare offesi del vocabolo di partecipazione, giacchè non abbiam noi, che tali e simili vocaboli ricevuti dall' uso per spiegare il modo arcano, col quale il Creatore comunica ed infonde il moto la vita e l' essere alle sue creature Lo Spirito di Dio si dice nella Scrittura *unicus*; intanto però si dice ancora *multiplex* per la moltiplicità delle opere sue nell' universo: si dice che la Sapienza è *una et in se permanens omnia innovat, et in animas sanctas se transfert*; è una, semplicissima, indivisibile, esistente in se stessa, immobile; intanto esce da se come a fare una diffusione di se stessa per rinnovare tutto *tum in natura*, chiosa Cornelio a Lapide, *tum in gratia:* lo spirito, che ci santifica, è uno, intanto *unus*, *idemque spiritus*., dice l' Apostolo, sparge in noi *divisiones gratiarum*: noi riceviamo l' essere di figli di Dio dal nostro divino Capo *ex plenitudine ejus accepimus omnes*; intanto nel Capo *inhabitat plenitudo Divinitatis*, e noi ne siam partecipi e consorti *secundum mensuram donationis Christi* — S. Agostino dice *illuminatio nostra participatio Verbi est* — tutti questi vocaboli tanto usitati ed ovvii di partecipazione, misura, divisione, diffusione, moltiplicazione, non si debbono prendere giammai in un senso materiale; ma s' intendono se-

condo le vedute intellettuali della filosofia, e secondo i lumi e i dogmi della Religione.

V.—Se Miceli era Panteista, si dovea vedere non dai vocaboli, ma dal suo Sistema. I vocaboli sono indifferenti. Infatti Virgilio parla dei Panteisti nella 4ª Eneide, i quali:

Esse apibus partem divinae mentis, et haustus
Ethereos dixere, Deum namque ire per omnem
Terramque tractusque maris, coelumque profundum.

E nella 6ª Eneide:

Principio coelum, ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

In bocca di Virgilio tali espressioni si riprovano perchè tutti sappiamo, che Virgilio fa il Panteista, e le applica al Panteismo. In bocca di Vida però le medesime espressioni quasi colle medesime parole, non offendono anzi sono applaudite, perchè sappiamo, che Vida oltre di essere grande Poeta, è insieme dotto Teologo, e Vescovo di molta pietà, e le applica ai dogmi della vera Religione. Ecco come Vida nell' inno a Dio Padre parla della vita di Dio, e del di Lui essere in tutte le creature: avendo detto prima come l' essere di Dio non si vede cogli occhi del corpo, soggiunge:

Esse tamen scimus mentisque indagine porro
Deprensum largo sentimus pectoris haustu

Undique diffusum nobisque in viscera lapsum
Corda movens intus non missae murmure vocis,
Sed tacito impulsu, atque potenti numinis aura,
Quo nos usque movet. Quo vero id nomine dicam?
Quidquid id es, seu vis, seu mens, seu spiritus ille,
Qui mare, qui terras, qui coelum numine comples.

Così non devono offendere nè calunniarsi simili espressioni in Miceli, essendo notoria la sua Religione; e quanto si trova da lui scritto, e stampato, esclude ogni sospetto che il di lui Sistema abbia relazione alcuna a quello di Spinoza; e mentre scrivendo mettiamo in queste carte tutto ciò, che dopo tanti anni si affaccia alla memoria, ci sovviene, che in quei tempi avean cominciato a venire stampate le Opere di Metastasio ancor vivente; e Miceli provava molto piacere ripetendo in ore di ricreazione, ed a diporto certi versetti dell'Opere sacre analoghe al suo Sistema, che sapea a memoria, coi quali quel nobilissimo Poeta parla della vita di Dio, e del suo essere *in noi*, *e nelle creature*, come son questi:

Dovunque il guardo io giro
Immenso Dio ti vedo
Nell'opre tue t'ammiro
Ti riconosco in me

La terra, il mar, le sfere
Parlan del tuo potere,
Tu sei per tutto, e noi
Tutti viviamo in te.

Se Dio veder tu vuoi
Guardalo in ogni oggetto
Cercalo nel tuo petto
Lo troverai con te:

E se dov'Ei dimora,
Non intendesti ancora;
Confondimi, se puoi,
Dimmi, dov'Ei non è.

Te solo adoro
Mente infinita,
Fonte di vita
Di Verità.

In cui si muove
Da cui dipende
Quanto comprende
L'eternità!

E ripetendo quest'ultima ne concepiva un'idea sublimissima, e dicea, che pronunziandosi questi versetti con ispirito di Religione s'innalzerebbe tosto l'anima alla più intima unione con Dio. Anche in questi versetti troverebbe un maligno, che calunniare. Dovunque il guardo giro, immenso Dio ti vedo: dunque direbbe « Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque movetur ». Tu sei per tutto e noi tutti viviamo in te: dunque ripiglierebbe « Deum ire per omnem terramque, tractusque maris, coelumque profundum ». Potrebbe pure calunniarsi il resto. Eppure in questi leggiadrissimi versetti presi nel dovuto senso non si contengono, che dottrine profonde, e verità teologiche espresse bensì chiaramente dal Poeta colla solita sua ammirabile felicità.

VI.—Tanti contradittori però non avrebbe incontrato Miceli, se avesse egli potuto compire tutto intero, e dato alla luce il suo Sistema. Prevenuto dalla morte non lasciò, che due manoscritti, uno detto *Saggio storico*, l'altro *scientifico*. Or il Saggio di un Sistema non è il Sistema stesso; è vero, che l'Autore per accreditare il suo Sistema pubblicò colle stampe il Dritto Naturale con diffuse annotazioni con intenzione di far vedere le conseguenze delle sue dottrine tutte conducenti al vantaggio della Società e della Religione; ma di un sistema allora può formarsi la giusta idea, quando è tutto compito, e

si presentano alla mente colla reciproca connessione le conseguenze insieme, ed i principi, e tutte le parti corrispondono l'una coll'altra tra di esse. Lo scritto sopra citato di Mons. Rivalora potrà forse far svanire le tante imputazioni fatte a Miceli. Questo dotto, e pio Prelato, sono molti anni, che medita il sistema di lui leggendo e rileggendo le di lui Opere stampate, e tutti i manoscritti, e tenendo ancora replicate conferenze con persone, alle quali Miceli spiegò a viva voce il suo Sistema; e quindi imitatore dei monaci antichi, alla di cui dottrina e fatica sono tanto obbligate le lettere e le scienze, fra le altre sue varie, ed assidue occupazioni letterarie à dilucidato il Saggio Scientifico Miceliano, e con molte note, e varie autorità di Santi Padri e di altri Autori ha confutate le accuse date a Miceli, ed ha ridotto in giusto volume manoscritto il di lui Sistema in forma di Istituzioni, e già egli l'ha letto, e spiegato a parecchi giovani di bel talento, ed amanti delle Scienze nel suo Monastero di S. Martino, dove si ha avuto sempre cura di far fiorire insieme coll'amena letteratura, anche le gravi discipline.

VII. — L'opinione della sana dottrina e della pietà eminente di Miceli, non à sofferto discapito alcuno dall'accuse date al suo Sistema. L'Opera, che stampò del Dritto Naturale dimostra le conseguenze del suo Sistema, che ad altro non influiscono, che alla Religione, ed alla virtù e perfezione cristiana, conseguenze bensì dedotte dalla sublimità della sua dottrina; e gli avversari stessi, i quali sono contrari al sistema di Miceli ammirano tuttavia la di lui dottrina in tale opera, e confessano, ch' essa tutta tende ad accreditare la pietà e Religione dell' Autore, onde so-

gliono chiamarla opera ascetica: nell' opera postuma si ravvisa l' idea, che il dotto Autore avea della Chiesa, e del suo divino Capo, e come tutta tende a conciliare rispetto, ed obbedienza alla Chiesa, ed alle sue leggi, ed ossequio, adorazione, ed amore a Gesù Cristo, che ne è l' anima e lo spirito.

VIII. — Chi vuole un divertimento piacevole leggendo uno stile grazioso e satirico coi più bei motti toscani contro un vituperatore del Sistema di Miceli, legga nell' Adamo del Campailla ristampato in Siragusa l' anno 1783, sul fine una lettera di Benedetto Sicordini Fiorentino ad Odoardo Gastronisseno suo amico in Sicilia. Questo è Carteggio finto dall' Abate Senesio, ch'essendo un' anima bennata, eziandio dopo la morte di Mons. Testa, ebbe un attaccamento perpetuo alle cose dell' Accademia di Monreale, e sebbene Miceli era morto, inveiva contro i nemici di Miceli colla lingua, e colla penna, che ben sapea bagnare nell' inchiostro di Ariosto, e Menzini, e di altri Satirici Italiani suoi patriotti. Raccomanderemo di nuovo la lettura del Carteggio di Senesio, quando parleremo delle contradizioni fatte alle famose tesi di Spitalieri. Guai a chi incappava nella penna di Senesio. La maldicenza, vizio sempre abbominevole, contro di Miceli anche morto fu crudeltà: « saevire in mortuum », conchiude Senesio, « summa crudelitas est ».

IX. — Quanto era amabile il Miceli per l' umiltà in tanta dottrina, per la sua carità verso tutti, per l' affabilità, e dolcezza nell' usare, e pell' amabilità dell' aspetto medesimo, è ben noto a tutti noi, che abbiamo avuta la rara sorte di ammirare in lui il complesso di tante doti, e di

trovare in un uomo estraordinario la scuola non solo delle scienze, ma della morale e santità cristiana. Il Principe di S. Vincenzo Dn. Alessandro Vanni, quando morì di Miceli, si trovava in Monreale nel suo palazzo, dove è ora la gran Sala d'Educazione di giovanetti militari; e nella conversazione il buon Principe, uomo dotto, e religiosissimo non facea che parlare sempre del Canon. Miceli, e piangerne la perdita; e solea dire, che quando Miceli andava a fargli visita, esso Principe al solo vederlo, si sentiva rallegrare, e sollevare lo spirito. Tutti gli amici e discepoli di Miceli alla sua morte, come tutta anche la popolazione in tutti i ceti, caddero nella più amara desolazione. Si fecero più ritratti per conservare la memoria della sua persona, e delle sue virtù, si pensò di farvi qualche Iscrizione. Si scrisse prima questa:

Si effigiem spectes certe virtutibus heros
Omnibus hic, dices, praeditus enituit.

Quid si scripta legas, et quae nondum edita secum
Divina moriens condita mente tulit?

Poi prevalse il sentimento di apporre alle immagini di Miceli il solo nome « *Micelius* », parendo di bastare il nome solo per fare il suo Elogio, e non credendosi di potersi contenere in qualsisia iscrizione una idea compita del glorioso Defunto. In altra occasione si scrisse per Miceli questo distico:

En hic Micelius, cui mens divinior, ac mos
Aureus, et summi gloria parta sophi.

B. CARUSO.

## LETTERE DI VITTORIO COUSIN

### A SALVATORE MANCINO.

Sono di molta importanza per la storia dell'ecclettici-smo in Sicilia queste lettere che il Cousin scriveva al Mancino dall'anno 1837 al 1847: e ci duole non aver trovato altro degli anni seguenti; nè più che due informissime bozze delle lettere che il nostro mandava all'illustre francese in quel decennio d'importante carteggio.

La prima per ragion di tempo delle lettere che abbiamo potuto avere a mani non è scritta al Mancino; ma siccome riguarda per intero il nostro siciliano, così si è trovata tra le sue carte, e noi però la mettiamo innanzi a tutte, già disposte per ordine di data (1).

---

Ministère de l'Instruction publique — Université de France

*Monsieur*

J'ai reçu avec reconnaissance et j'ai lu avec grand plaisir l'ouvrage de Monsieur Mancino, intitulé: *Elementi di*

(1) Queste lettere pubblicate da noi la prima volta sulla rivista *La Sicilia*, anno III, 1. 3. 4, e nel libretto *Salvatore Mancino e l'ecletticismo in Sicilia*, Pal. 1867, furono ristampate, con rapporto di Ad. Franck nelle *Séances et travaux de l'Accademie des sciences morales et politiques* (Institut de France). t. douzième, 16 livras. Oct. 1867. Paris 1867.

*Filosofia.* C'est un livre élémentaire composé méthodiquement où les diverses matières sont traitées avec solidité et exposées dans un styl clair et précis. Il y a une connaissance peu commune en Italie et surtout en Sicile des doctrines contemporaines Françaises, Anglaises et Allemandes. L'esprit général en est sage. L'auteur choisit partout ce qui lui parait vrai et utile, et les éleves qui reçoivent un pareil enseignement doivent y contracter le goût et l'habitude de la vraie mètode et de la vraie philosophie.

En ce qui me concerne, je ne dois que des remercimens à Monsieur Mancino. Toutefois il me permettra de l'assurer qui il s'est mèpris sur ma pensée, lorsque en deux endroits, le 1er V. 2, p. 141, le second. ibid p. 189, il m'attribue un penchant au panthéisme. Je relève cette imputation, malgrè ma tolérance, parce qu' elle est grave, et devroit, si elle était le moins de monde méritée, attirer en Italie l'attention de l' autorité ecclésiastique, et lui faire bannir ma philosophie des écoles où je désire qu' elle s' introduise dans l' intérêt de la religion, comme dans celui de la science.

Je prends le plus grand intérêt au développement de la philosophie en Sicile et à Naples. Ce pays a toujours portè des grandes philosophes et dans l'antiquitè ed dans les temps modernes. Il me suffit de citer S. Thomas, Bruno, Telesio, Campanella, Vico, Genovesi. De nos jours, M. Galluppi se fait une réputation tres honorable. Il m'a envoyé ses *Elementi di Filosofia.*

Je me suis procurè ses *Lettere.* Mais je n' ai pas la

traduction qu'il a donée de mes Fragments. Il me seroit agréable de les connoitre.

Vous ne paraissez pas avoir lu les ouvrages que j'ai publiés depuis 1830, et je vous les enverrais bien volontiers si j'avais un moyen régulier et sûr de correspondre avec le Royaume de Naples. Il me semble que nous devons avoir un consul en Sicile, et que ce consul pourrait se charger de toutes les lettres et de tous les paquets que lui seraient remis pour moi sous le couvert de M. le Ministre des Affaires Étrangères, ou de M. le Directeur des Archives à ce même département.

Usez, je vous prie, de ce moyen pour correspondre régulièrement avec moi. Vous m'obligeriez beaucoup de répondre aux questions suivantes:

1.° Quels sont en Sicile les etablissemens d'Instruction écclésiastiques ou laïques, où la philosophie est enseignée? Les professeurs qui se distinguent le plus, et les écrits qu'ils ont publiés? Je ne connais de livres Siciliens de philosophie que celui de M. le Chanoine Accordino, Messina 1821, et les ouvrages de M. Galluppi. En un mot, ou en est la philosophie en Sicile?

2.° L'ouvrage intitulé: *I Frammenti di Dicearco da Messina*, Palermo 1822, m'avait fait espérer qu'on s'occupait sérieusement de l'ancienne philosophie de la Grande Grèce. Cette belle étude, qui pourrait être si utile à la philosophie elle même, est elle florissante? Quels ouvrages de ce genre ont paru?

3.° Sil est possible me procurer les meilleurs écrits.

Je salue en terminant M. Mancino, et je le prie d'accepter l'opuscule ci-joint sur la philosophe de M. Maine

de Biran, que je remets a M. Naselli Flores (1) avec ce billet.

Mille complimens.

1 Juin 1837.

V. Cousin.

---

*A Monsieur*

MONSIEUR L'ABBÈ SALVATORE MANCINO

*Chanoine de la Cathédrale et professeur de philosophie à l'Université de*

PALERMO.

*Mon cher Monsieur,*

Je commence pour vous féliciter de votre nomination à l'Université de Palerme, car elle vous donnera le moyen de servir la bonne cause philosophique sur une échelle plus étendue. Vous en Sicile, et M. Galluppi à Naples, vous ne pourez manquer d'imprimer une excellente et forte impulsion à nos belles études.

Le manuel que vous avez composé pour l'enseignement de la philosophie, et qui a été adopté par le Gouvernement est il imprimè? S' il l'est, faites moi la grâce de m'en envoyer un exemplaire.

Je vous remercie des indications d'écrits philosophiques publiés en Sicile, que contient votre lettre. Ma reconnoissance eut-été plus grande encore, si vous aussiez pu m'envoyer quelques-uns de ces écrits. Le consul

(1) Monaco benedettino della Badia di San Martino delle Scale, allora professore di Filosofia nel detto Monastero, morto nel colera del 1854 in Palermo.

Français de Palerme me transmettra les lettres et les paquets qu'il vous plaira lui donner pour moi, sous le couvert de M. le Ministre des Affaires Etrangeres. L'indication précise des grandes écoles où s'enseigne la philosophie en Sicile, m'eût été bien précieuse. Je vous invite à m'adresser deux ou trois fois par an des renseignemens certains sur ce qu'interesse la philosophie en Sicile. Je me ferai un devoir de les communiquer a *l' Accademie des Sciences Morales*, et un extrait sera inséré dans ses *Mémoires*, qui se répandent dan toutes les parties de l'Europe.

Si vous voyez Mr. Franco rémerciez-le de ma parte de l'intérêt qu'il prend à la nouvelle philosophie Française. Mais prenez garde à ne pas m'attribuer la rédaction de mes *Leçons de* 1818. Elle est de M. Garnier qui s'est borné à un extrait des cahires de mes audite-urs.

Le fond est à moi, mais le fond seulement, avec quelques passages de loin en loin.

A aucune époque on n'a travaillé en France avec plus de ardeur, et dans une meilleure direction. Si nostre correspondance devient régulière, je vous ferai connoître les principaux écrits qui se publient à Paris et qui excitent le plus l'attention des amis de la philosophie.

Je n'ai pas encore les *Frammenti Filosofici* de M. Galluppi. Ce billet vous sera remis par la voie du Consul Français à Palerme.

Permettez-moi de vous offrir les petits écrits ici-joints.

15 Février 1838

Votre-tres devouè serviteur

V. Cousin

—

Ministère
de l'Instruction publique

Université de France

*Mon cher Monsieur*,

Je commence pour vous remercier de votre tres-intéressante lettre et des écrits de diverse sorte que vous avez eu la bonté de m'envoyer. Ne cessez pas, je vous prie, de me tenir au courant de ce qui se fait chez vous en philosophie, et de me transmettre tous les ouvrages qui pourront me faire apprécier le développement de l'esprit philosophique en Sicile.

J'ai faite la commission de M. Casano. Vous pouvez l'en assurer. Voici trois exemplaires de mon introduction aux cours de M. de Biran pour Messieurs Tedeschi, Pizzolato et Carrozza, qui, je le suppose, m'ont adressé par vous les pieces qui portent leurs noms.

En leur remettant ces exemplaires, faites leur tous mes compliments. Voici une vie de Zenon d'Elée, par M. Garofalo (1).

Puisque vous n'avez pas été mécontent des paroles que j'ai prononcées aux funerailles de M. Laromiguière, je vous en adresse un nouvel exemplaire, que je vous prie de remettre de ma part à M. Franco. Je joins encore un exemplaire de ma notice biographique sur M. Fourier dont la note *additionelle* est une suite. Enfin je veux que vous teniez de moi un Rapport sur la *Métaphisique*

(1) L'autore de' *Discorsi intorno a Gorgia leontino*, Palermo 1831.

*d'Aristote*, que je prends la liberté de recommander à votre attention.

J'arrive au point le plus important de cette lettre. Puisque vous donnez une nouvelle édition de vos *Elementi di Filosofia*, je désire vivement qu' il vous semble juste de modifier, en connaissance de cause, ce que vous avancez de mon pretendu *panthéisme*, peut-êtrè sur la foi de M. Galluppi, dont j'ai lu la dissertation jointe à sa traduction des *Fragments* ainsi que ce qu' il lui plait de dire en sa *Filosofia della volontà.*

Il est triste d'être aussi mal compris. Le panthéisme, le fatalisme, c'est à dire l' athéisme, sont aussi loin de ma pensée que de la vôtre, et il m'à été pénible de vous voir, vous qui rendez justice à mon intention, répandre cette accusation qui est capable d'eloigner de prime abord de l'*Eclectisme* toutes les âmes honnêtes et religieuses. Je publie en ce moment une troisième édition de mes *Fragments*, après la quelle il ne sera plus possible de répeter une pareille accusation. Je vous envoye la préface de cette nouvelle édition ou je donne satisfaction aux plus ombrageux. Je m'empresse de vous envoyer cette préface *en épreuve*, et non encore relue ni corrigée, pour qu'elle vous serve à retrancher ou rectifier ce que vous avez écrit à cet égard. Quand même l' impression serait avancèe, et quand il faudrait faire un carton ou deux, j'attends non seulment de votre amitié, mais de votre justice, que vous rendrez cet hommage à la verité. Je vous le demand sérieusement, et je vous prie de me répondre à cet égard.

Je pense qu' en effet *Tenneman* ne convient pas à vos

jeunes Siciliens par plus d'une raison, et je serai fier que vous fissiez au 1er. volume de mes Leçons de 1829 l'honneur de les traduire. Il serait facile à vous ou à moi, mais surtout à vous, de donner un aperçu des diverses écoles du 18me. siècle, comme je l'ai fait des écoles antérieures; et cet écrit soutiendrait vos *Elementi*; et en formerait la partie historique.

Reparlez moi de ce dessein que je seconderai de toute ma force, mais avant tout modifiez ce que vous avez écrit sur mon Panthéisme. Je ne suis pas plus panthéiste que Leibnitz, je vous assure.

Adieu, Monsieur, ayez la bonté de me répondre sur le point qui m'importe justement, et de me dire si la préface de cette troisiéme édition vous laisse le moindre doute. Si même vous pourriez donner quelque publicité dans vos *Ephémérides* à cette préface, ou de moins à la partie qui traite de Panthéisme, je vous en serai gré.

1 Août 1838

*Paris, à la Sorbonne*

Tout à vous de coeur

V. Cousin.

P. S. Voulez-vous bien dire au R. Père Benedetto D'Acquisto, que j'ai reçu son dernier ouvrage, et que je m' empresserai de le lire aux premiers momens de loisir, que je trouverai? J'ai déjà lu la lettre de M. Franco qui est fort noble.

---

*Mon cher Monsieur,*

J'ai reçu avec un grand plaisir votre lettre du 10 Février, et votre 2 édition des *Elementi di Filosofia per uso*

*delle scuole di Sicilia*. Elle est véritablement *riveduta e corretta*. C'est un excellent Manuel, auquel ne manque qu' un Manuel de l'historie de la philosophie correspondante. Mes leçons de 1829 le donnet jusqu' au commencement du 19me siècle. Il s'agirait de le poursuivre dans toute l'étendue de ce siècle à travers les quattre écoles, sensualiste et sceptique, idéaliste et mystique. Je l'avais fait autre fois à peu prés dans mes leçons de 1819, et de 1820. Un des mes élèves, M. Vacherot, se propose de publier ces leçons. Voici le 1er volume qui contient toute l'école Sensualiste. Il y a peut-être un peu trop de politique, mais il seroit facile d'elaguer et d'abréger. Reste à savoir si vous trouverez ce volume meilleur ou pire que ce lui de M. Garnier. Je soumets cette question à la savante Academie qui se réunit chez M. le chevalier Franco, et dont je fais partie de coeur (1).

Je serai trop honoré s' un homme tel que M. Franco prênait la peine d'écrire quelque ligues sur mon *Rapport* dans les *Ephémérides* de Palerme; et j'aime trop la verité pour redouter la publicité des excellentes observations que votre lettre renferme sur la nécessité de la création. Ainsi non seulement j' autorise, mais je réclame de vous un article sur l' *Avertissement* en question ; ou, en rendant justice à mes travaux et à mes intentions, vous expliquez votre opinion, et défendiez ce que vous croyez la vérité.

(1) Intendeva delle conversazioni filosofiche in casa del Franco, cui convenivano assiduamente il Mancino, il D'Acquisto e il Romano.

A mons sens, la différence qui nous sèpare est imperceptible. Car où est la difference entre la nécessité, entendue comme je l'entends, et la convenance, la convenance morale, la quelle est une obligation par un être intelligent, juste et bon? Quoique il en soit, vous m'obligeriez de m' envoyer le cahier des *Ephémèrides* òu se trouvera votre article, et je vous en dirai mon avis.

J'ai été bien frappé de ce que vous dites dans le 2me volume des *Elementi* de la doctrine du votre compatriote Vincenzo Miceli. Pourquoi ne publiez-vous pas l'ouvrage inédit dont vous citez la proposition fondamentale, avec une introduction òu l' on prèmunisse la jeunesse contre les erreures mêlèes aux grandes vérités que pouisse avoir connu et exposèes cet homme remarquable? Ce serait là un travail digne de M. D'Acquisto. En attendant je serai bien aise de pouvoir lire les cartes publiées par Miceli, et je me recommande à vous pour me les procurer (1).

Vous ne vous doutez pas de la peine que j'ai de tirer

(1) Le opere del Miceli ora sono state da me pubblicate nei due volumi: IL MICELI *ovvero dell'Ente uno e reale, dialoghi tre seguiti dallo* Specimen Scientificum V. Miceli *non mai fin qui stampato.* Palermo 1864 — IL MICELI *ovvero l'Apologia del Sistema, nuovi dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli*. Palermo 1865. E a questi due volumi fa di appendice lo scritto, *Dom Descamps e Vincenzo Miceli precursori del moderno panteismo alemanno*. Palermo 1866, ristampato in questa Appendice.

Nell'aprile del 1866 il Cousin vedeva già gli scritti del Miceli pubblicati ne'due volumi che l'egregio prof. Beaussire gli presentava in mio nome; e l' illustre filosofo si ricordò di questo suo antico desiderio.

un seul volume d'Italie supérieure. Croyez vous que depuis 40 ans je cherche envain Cisalpini, et que même je n'ai pu encore mettre la main sur Michaël Ange Fardella? Je suis en ce moment enfoncé dans ma traduction de Platon que je voudrois bien avoir terminée pour le 1er Janvier 1840. *O utinam!*—Adieu, cher Monsieur, faites moi la grâce de me rappeler à tous mes confrères Siciliens en philosophie, et pensez quelque fois à votre ami de Paris.

le 20 Août 1839

*Paris, à la Sorbonne*

Tout à vous de coeur
V. Cousin.

—

*Mon cher Monsieur*,

Oui, j'ai recu et votre lettre d'Avril et celle de Decembre 1840 avec le cahier en *Effemeridi* et votre leçon inaugurale. Je vous remercie de tout cela et vous engage à m'envoyer tout ce qui paroîtra d'un peu important en philosophie dans votre chère Sicile. Reprenons nostre correspondance interrompue. Ce billet n'est qu'un à compli.

Je vous adresse en même temps la Préface d'un livre que je publie sur mon administration. Lisez-le avec soin et faites le lire à M. Franco. Il vient de paroître un second volume de mes leçons de 1819 par M. Vacherot, contenant toute l'école Ecossaise, et je publie moi même trois noveaux volumes inédits de M. de Biran. Mais tout cela pour une autre occasion.

Mille complimens.

5 Février 1841

V. Cousin.

—

Voici, Monsieur, mes premières leçons et mon début philosophique. Vous avez maintenant sous les yeux mes leçons de 1816, 1817, 1818, et 1819. Je ne sais se vous avez le second volume de 1819 consacré á l'école Ecossaise. Dites moi un mot, et je vous l'adresserai. Reste l'année 1820, que je publierai moi-même. Ce sera Kant, et je tâcherai de le traiter comme j'ai fait Locke en 1829.

Je joins ici un échantillon de ce travail. Je voudrai bien que s'en fît une traduction italienne, fidèle et sûre. Il me semble qu'il y avrait quelque utilité á cela. J'en ai touché quelque chose à M. Galluppi.

Depuis ma sortie du Ministere j'ai beaucoup travaillé, et j'éspère que ne m'arrêterai pas.

Et vous, mon cher Monsieur, que faites vous? Vous aviez des utiles projets. Lez mettez-vous á exécution? Ayez la bonté de me rappeler à M. Franco. à M. Tedeschi, et à tous les amis de la philosophie dans votre belle Sicile. Ayez soin de me tenir au courant de tout ce que s'y fait en philosophie. Adressez moi tout ce qu'il vous plaira sous le couvert de M. Guizot Ministre des Affaires etrangères. M. le consul de France à Palerme nous servira d'intermédiaire. J'attends au plus tôt une réponse de vous.

Adieu: la croix d'honneur envoyée á M. Galluppi après le titre de correspondant de l'Institut, a dû, je crois, fair plaisir à votre pays, et montrer que la France a les yeux sur l'Italie.

Septembre 1841
*à la Sorbonne*

V. Cousin

P. S. — Vous devez avoir en Sicile dans les Bibliothèques de Palerme, de Catane etc. des Manuscrits Grecs, Latins, Italiens, Espagnols etc. parmi les quelles il y en a peut-être, quin intéressent la philosophie (1). Y a-t-i- quelque catalogue imprimé de ces manuscrits, et pourriez-vous me le procurer ?

Les *Ephémérides* paraissent-elles toujours, et la philosophie y occupe-t-elle une certaine place ?

V. Cousin

—

*Mon chier Monsieur*,

J' ai reçu il y a quelque temps votre lettre du 21 Août 1841. Depuis vous avez dû recevoir de M. le Consul de France à Palerme mes leçons de 1816 et 1817, et je vous envoie cependant celles de 1820. Vous avez donc maintenant sous les yeux tout mon premier enseignement de 1815 à 1820. Il ne manque plus que Kant, dont vous avez un morceau, et dont vous lirez un morceau plus important dans un des prochains Ns. de la *Revue des deux Mondes*.

Je suis charmé de votre nomination de Chanoine à la Cathédrale de Palerme. Mais j' espère que cela ne vous enlève à l' Université, et que vous continuez toujours vos leçons de philosophie. Vous avez bien raison de croire qu' un *Compendio della Storia della Filosofia* est indispensable pour compléter vos Eléments, et donner une im-

(1) Il Cousin desiderava sin dal 1841 il Catalogo di Ms. che non potremo dar compiuto nemmeno nel 1873.

pression utile à l' étude de la philosophie en Sicile. Car c' est particulièrement pour la Sicile qu' il faut travailler. Votre plan est excellent; je l' approuve tout-à-fait. Mais je pense qu' il faudrait mettre quelque intervalle entre le premier et le second volume. Ne vous pressez pas de publier le second volume; publiez le premier le plus tôt possible. Plus tard je vous parlerai en détail de la manière dont vous pourriez arranger le second volume; pour le premier, je n' ai pas de corrections essentielles à vous proposer; car je suppose que vous avez la seconde édition de mes leçons del 1829, que le libraire *Didier* a publié il y a plus d' un an. A-t-elle été suivie dans l' édition de Brûxelles? Je l' ignore, ne connaissant pas cette édition qui désole mon pauvre libraire de Paris.

Je lirai avec grand plaisir l' ouvrage de l' abbé Carozza auquel vous mettrez une préface. Ne cessez de m' envoyer tout ce qui paraît de philosophie parmi vos ingénieux compatriots. S' il y a en Sicile beaucoup de Jésuites comme le P. Romano, il faudra me réconcilier avec cet ordre qui a beaucoup à réparer envers la philosophie. Remerciez, je vous prie, le P. Romano. Si je n' étais pas cette fois fort occupé, je lui adresserais mes remerciments moi-même.

Qu' est-ce qu' une Revue de Sicile nommée la *Ruota*, dont j' ai reçu quelques Ns. où l' on attaque l' Eclectisme, vous et moi, et où l' on défend Romagnosi? J' aime beaucoup les *Effemeridi*, dont je vous prie de m' envoyer les Ns. qui intéressent la Philosophie. Votre article du premier bimestre de 1840 est fort bon, et m' engage à vous prier d' insérer parmi les annonces des *Effemeridi* sans

aucun travail les titres des cinq volumes de mon premier enseignement de 1815 à 1820, que vous avez maintenant entre les mains.

Rappelez-moi, je vous prie, à M. le chevalier Franco au Père D'Acquisto, et aux amis de la philosophie dans votre belle Sicile.

Tout à vous de coeur
V. Cousin.

28 Décembre 1841
*Paris, à la Sorbonne*

---

Voici, cher Monsieur, la *Critique de la Critique de la Raison pure*. Lisez-la avec grand soin, surtout la sixième leçon, et dites moi si cette polémique vous satisfait. Je n'aime pas de différence entre nous.

Avez-vous reçu une lettre du 28 Decembre 1841?

Où est votre 1er volume de l'histoire de la philosophie? Je vous prie de vouloir bien me trouver un ouvrage de M. Scinà intitulé: *Periodi della letteratura Greco-Sicula.*

Mille amitiés.
20 Mars 1842

V. Cousin.

Je joins ici mon discours sur la tombe de M. Jouffroy. Hélas! quelle perte pour la Philosophie!

V. C.

---

*Monsieur*

Je vous adresse mille remercìmens pour l'aimable envoi que vous m'avez fait. Soyez, je vous prie, mon interprète après de M. Tedeschi, du P. D'Acquisto et du P. Romano. J' ai été bien sensible á leur souvenir. Je les lis, et les suis dans tous leurs travaus. Votre nouvelle édition ateste vos succes, et je vous suis gré de combattre les pretentions extravagantes de M. Gioberti. Defendez la bonne cause. J' ai passé ma jeunesse à prêcher à mes contemporains le respect du Cristianisme. Il faut aujourd'hui que je leur rappele les droits et la juste puissance de la raison. La modération n' est pas à la mode en ce temps. Mais il est d'autant plus noble d'y rester fidèle.

Voici ces deux dernières volumes de la 1re série des mes cours. Songez, je vous prie, que je ne reconnais pas pour catholique l'édition antérieure donnée par M. Garnier, Vacherot et Danton (1). Vous m' auriez fait plaisir de ne plus citer celle là, et de ne m'attribuer que ce qui m'appartient. Je regrette, je vous l'avoue, que vous ayez encore cité le cours de 1818 de M. Garnier. Il me semble que la plus stricte justice ne vous permet plus de vous appuyer sur une édition aussi defecteuse.

Si vous citez mes opinions sur Reid, citez-les d'après moi, non d' aprés un autre. À propos de Reid, connais-

(1) Questo giudizio privato non s'accorda punto col giudizio pubblico che il Cousin dava di questa edizione dei sigg. Garnier, Vacherot e Danton, nell'avvertenza della seconda edizione di essi *Premiers Essais de philosophie* scritta nel dicembre 1845.

sez-vous la nouvelle èdition que vient d'en donner M. Hamilton? Elle est bien précieuse par les notes savàntes et profondes de mon illustre critique et ami.

À Pâques, j'espère vous pouvoir adresser la 2me et dernière série de mes cours en trois volumes corrigée avec soin.

La mort de M. Galluppi m'a fort affligé. Je l'honorais et je l'aimais. Qui le remplacera à l'Université de Naples?

Je regrette que vos intérêts vous attachent à Palerme. Que de bien vous pourriez faire sur cet théâtre encore plus élevé, où votre caractere ecclesiastique vous permettrait d'etre philosophe, à la fois avec liberté et avec sécurité!

Je crains qu'on ne donne pour successeur à M. Galluppi quelque rédacteur du Journal: *La Scienza e la Fede.*

Vous series bien bon de me tenir un peu au courant de ce que se fait à Naples en philosophie: car je suis maintenant sans correspondant dans ce pays.

Quels sont les hommes qu'y cultivent la philosophie? Quelles sont les opinions le plus puissantes? M. Baldacchini auteur de la Vie de Campanella, m'est seul connu.

Adieu, Monsieur, mille bien sincères amitiés.

20 Février 1847.

V. Cousin.

—

Facciamo ora seguire queste bozze di due lettere del Mancino, perocchè valgono a far riscontro alle lettere già riferite del Cousin.

## LETTERE DI SALVATORE MANCINO

« *All'Illustrissimo*

SIG. PROF. VITTORIO COUSIN

Lo scorso anno per mezzo dell'ottimo signor Lehas ebbi il piacere di ricevere la sua gentile lettera de' 20 agosto, unitamente al volume delle sue lezioni del 1819 e 20 pubblicate da Vacherot.

Con questa occasione ebbi la fortuna di far la conoscenza di questo dotto membro dell'Istituto e professore alle scuole Normali. Per mezzo di lui le inviai lettere con la data dei 29 dicembre 183... unitamente ad una copia del Dritto Naturale di Miceli, di pessima edizione non avendone potuto trovare altra migliore, ed all' *Empedocle* illustrato da Scinà.

In quella lettera le prometteva di far leggere al D'Acquisto e a Franco il volume di Vacherot; le dava notizia che forse andava a pubblicarsi il sistema metafisico di Miceli nel Belgio, perchè qui s'incontravano opposizioni, e che mi dava la cura d'invitare il D'Acquisto a scrivervi una prefazione. Le prometteva in altra di inviarle la orazione inaugurale che allora era sotto i torchi, e l'articolo pel suo Avvertimento. Avendo poi pubblicato la orazione e l'articolo dopo la metà di luglio, per via del console francese le inviava nuova lettera con le due *brouchures*, e altre due copie rispettivamente per Lehas, e Valery, che qui ebbe il bene di conoscere e fu presente alla mia orazione inaugurale.

Le dava ragguaglio che con somma avidità fu letto da

me, D' Acquisto e Franco, il volume di Vacherot, e confrontato con quello di Garnier; e tutti abbiam dato la preferenza a quest' ultimo. A me sembra che Vacherot abbia preso il fondo delle dottrine del professore, e poi le abbia steso in una maniera ordinata e proporzionata; laddove nel volume di Garnier vi è minor fatica, vi sono lezioni monche e cortissime. vi sono ripetizioni, e vi sono tratti che sono propri del profess. Cousin, e manifestano l' eloquenza del professore del 1828 e 29. Fin qui le due lettere, e attendea con anzietà i suoi riscontri, e mi lusingava che con la data di agosto o di settembre, mi avesse onorato dei suoi preziosi ed a me sempre cari caratteri, quando giunse fra noi negli ultimi di ottobre il signor Salafia reduce da costà, che mi portò suoi complimenti, e mi diceva ch' ella da molto tempo aspettava miei caratteri; e non potendomi cadere in mente che non abbia ricevuto la lettera inviatale con Lehas, dubitai forte che non le fosse giunto il plico rimesso per via del console... per questo ho replicato la mia rimessa accompagnata dalla presente, con la quale le fo i complimenti degli ottimi Franco e D' Acquisto.

Le fo sapere che già ho tradotto quattro sue lezioni; ma che spesso mentre fo questo lavoro penso che le parti che io devo aggiungere devono sfigurare infallibilmente al confronto delle sue lezioni, e mi arresto, e non posso andare avanti. Sono persuaso intanto dell' utile che ne ritrarrebbe la gioventù studiosa, e poi ricomincio. Pazienza e perserveranza. Vi metta ella una mano.

Sono col più profondo rispetto e pronto ai suoi comandi.

S. M.

» Tardi rispondo alla sua pregiatissima con la quale ricevei i tre volumi, dei quali la ringrazio; e l'ho letto ed ho veduto che in gran parte sono differenti dalle lezioni pubblicate precedentemente da' suoi scolari.

Riceverà con la presente la mia quarta edizione palermitana, e tre volumetti che appartengono al p. Romano, al prof. Tedeschi, e al p. Maugeri profes. sostituto di filosofia a Catania. La causa del ritardo è stato che ho voluto riunire tutti questi libri. Troverà che il p. Romano si è in quest'ultimo volume dichiarato pel sistema di Gioberti; e perciò pare che dall'ecclettismo voglia passare alla scuola teologica. Io nel mentre ammiro l'ingegno del Gioberti non so adottare il suo metodo, e nella 4ª edizione palermit. esamino tanto nella introduzione che in altre parti le di lui opinioni, ed alcune le confuto. Ritroverà segnate con un pezzetto di carta i luoghi principali che sono nuovi o migliorati ne' miei Elementi. Io credo che le sue opinioni saranno conformi alle mie sul proposito delle dottrine giobertiane. Intanto i volumi di Romano e di Maugeri indicano che le opinioni di Gioberti trovano favore presso di noi.

La mia scuola conta molti allievi, al numero di 130 circa: da molti si studia con calore, non dalla massa.

Il mio corso è generalmente adottato.

Essendo in Napoli visitai per l'ultima volta l'ottimo signor barone Galluppi, e lo trovai molto mancato di mente: egli è già morto. È una grave perdita pel regno di Napoli e per la filosofia, molto più in un tempo in cui si vuol sostituire l'autorità alla filosofia. Come rimpiazzarlo? Alcuni dotti di Napoli han detto che forse il Re

volesse nominarmi per quella cattedra, nella quale vi è un trattamento quasi doppio di quello di Palermo. Ma trovandomi canonico della cattedrale di Palermo, non credo che convenga ai miei interessi lasciare Palermo per Napoli.

Andiamo alla storia della filosofia, della quale ella mi chiede. Io nella mia ultima le aveva manifestato che avea già fatta la traduzione, ma che avrebbonsi dovuto troncar molte cose. Ella ben conosce che vi sono molte parti che contengono dottrine conformi al fatalismo, e al razionalismo, e ne ho fatto un esame severo nelle mie scritture. Se dovessi scriverne non potrei lasciarle correre senza una severa critica. Laonde ho messo da parte quel progetto, e mi sono rivolto allo studio della filosofia del medio evo. Ecco tutto.....

Dicembre 1846.

S. M.

*Dalla* REVUE DES COURS LITTÉRAIRES DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER.

(Quatrième année, num. 17, 23 mars 1867)

---

## LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN SICILE

### VINCENT MICELI ET M. DI GIOVANNI.

La philosophie italienne a surtout fleuri dans l'Italie du Midi. Les mêmes rivages qui l'ont vue naître avec l'école pythagoricienne lui ont donné, dans les temps modernes, Thomas d'Aquin, Bruno Campanella, Vico, Galuppi, et de nos jours encore, quand l'Italie a voulu s'approprier la métaphysique hégélienne, elle s'est hâtée de l'implanter dans deux chaires de l'Université de Naples (1). La Sicile partage, dans l'antiquité, les destinées philosophiques de la grande-Grèce. Le mysticisme d'Empédocle suit de prés l'idéalisme de Pythagore. Mais, pour la Sicile, la decadence a commencé avant même la conquête romaine, et c'est merveille que ses envahisseurs successifs, Carthaginois, Romains, Sarrasins, Normands, Angevins, Espagnols, ne lui aient pas enlevé jusqu'à sa parure de ruines, et n'aient pas réussi à effacer toute trace de cette vie intellectuelle qu'y avait allumée le génie grec. Dès qu'elle commence à respirer, au XIIe

(1) Celles de MM. Spaventa et Vera.

siécle, sous une dynastie devenue à peu près nationale, la Sicile retrouve assez de vitalité pour donner naissance à la poésie italienne : « Tout ce que nos prédécesseurs ont composé, disait Dante, nous l'appellons sicilien » (1); et lorsque, six siécles plus tard, elle échappe au joug espagnol pour former avec Naples un royaume italien, elle revient, comme d'elle-même, à ses traditions philosophiques. Le XVIII siécle y voit reparaître les grands poëmes métaphysiques, comme au temps d'Empédocle. Thomas Campailla met en vers le système de Descartes; le marquis Natale, celui de Leibniz. C'est le prélude d'un mouvement plus original, auquel Vincent Miceli devait attacher son nom. L'illustration de ce philosophe n'avait guère franchi jusq'à ce jour l'horizon de la Sicile : le zéle patriotique d'un professeur distingué de Palerme, M. Di Giovanni, vient de lui rendre la place à laquelle il a droit dans l'histoire de la philosophie moderne.

Vincent Miceli est né à Monreale, en Sicile, en 1733. Sa vie se passa dans cette ville, dont il fut un des curés et où il professa le droit et la philosophie au sémiminaire archiépiscopal. Il était depuis cinq ans préfet des études (*moderatore degli studi*) de ce séminaire, quand il mourut en 1781. Son enseignement avait eu un grand retentissement dans toute la Sicile. Des poëtes avaient célébré son système, auquel n'avaient pas manqué, d'autre part, les railleries des détracteurs de toute métaphysique et les objections plus redoutables d'une orthodoxie scrupuleuse. Soit modestie, soit humilité, il n'avait pa-

(1) Dante, *De vulgari eloquio* liv. I, ch. XII.

blié que des *Institutions de droit naturel*, en latin ; mais il laissait de nombreux manuscrits, dont un seul vit le jour au XVIII siècle: c'est une *Introduction au droit canon*, également en latin, qu' un de ses élèves fit imprimer, un an aprés sa mort, avec une notice sur sa vie et un aperçu de ses doctrines métaphysiques et théologiques. Les deux principaux manuscrits dans lesquels étaient déposées ces doctrines elles-mêmes n' ont été publiés qu'en 1864 et 1865, par M. Di Giovanni. C' est une esquisse (*specimen scientificum*) rédigée, comme l' *Éthique* de Spinoza, sous la forme d' une démonstration géométrique, et une Préface ou Essai historique (*Prefazione ossia saggio storico*), résumé complet des théories de l' auteur dans toutes les branches des connaissances humaines. M. Di Giovanni a accompagné ces deux ouvrages de notices et d' eclaircissements destinés à montrer les analogies du systéme de Miceli avec les principaux systémes idéalistes anciens et modernes, et il les a fait précéder de dialogues à la facon de Platon, dans lesquels il introduit le maitre lui-même exposant et justifiant sa doctrine devant un petit nombre de disciples (1). Cette forme du dialogue a, de tout temps, été en honneur dans la philosophie italienne. Elle est maniée ici avec une rare élégance, sans que l' intérêt soit acheté aux dépens de la fidélité et de la clarté.

(1) Il Miceli ovvero dell' ente uno e reale, dialoghi tre, seguiti dallo *Specimen Scientificum V. Miceli* non mai fin qui stampato — Il Miceli, ovvero l' apologia del sistema, nuovi dialoghi, seguiti da scritture inedite di V. Miceli (Palermo, tipografia di Michele Amenta).

Dans un dernier écrit, publié cette année même (1), M. Di Giovanni a établi un ingénieux paralléle entre le philosophe sicilien et un métaphysicien français, dont les doctrines ensevelies dans des manuscrits depuis longtemps publiés ont également revu le jour dans ces derniéres années. Nous voulons parler du bénédictin Deschamps, en qui on a pu reconnaître un précurseur de l'hégélianisme (2). Miceli et Deschamps sont tous les deux hommes d'église. Ils portent également l'empreinte d'une, forte éducation scolastique. Leur ambition est la même: ils veulent tirer d'un principe unique, par voie de déduction, un systeme qui renouvèlle toutes les sciences, et qui réponde à tous les besoins spéculatifs et pratiques de l'esprit humain. Enfin, l'un et l'autre professent une métaphysique panthéiste, et le panthéisme se présente déjà dans leurs systèmes avec les caractéres qu'il recevra quelques années plus tard, en Allemagne et en France, de systémes plus célèbres. Ce n'en sont pas moins, malgré ces analogies, des temperaments philosophiques essentiellement différents. L'une est un mystique chrétien, l'autre est un révolutionnaire qui prétend en finir avec toutes les lois divines et humaines. Le premier absorbe en Dieu toute volonté, toute vie, toute existence: le seconde ne laisse à l'Être infini qu'u-

(1) Dom Deschamps e Vincenzo Miceli, precursori del moderno panteismo alemanno. (Palermo 1866).

(2) Antècédents de l'hègélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son systéme et son école (Un vol. de la Bibliothéque de philosophie contemporaine).

ne existence abstraite, qu'il assimile, lui-même a un pur néant, et il répugne même à lui laisser le nom de Dieu. Telle est toutefois la logique du panthéisme, qu'ils aboutissent, au fond, à des conséquences presque identiques. M. Di Giovanni loue Miceli de garder un Dieu vivant et personnel; mais le vice propre du panthéisme n'est pas de refuser à Dieu une personnalité nécessairement incompréhensible, c'est de rendre impossible la personnalité humaine. Tous les êtres particuliers et les hommes eux mêmes ne sont, pour Miceli, que le dévoleppement d'une substance à la fois triple et unique, qui ne peut se manifester, dans sa vie infinie et toujours nouvelle, sans se limiter elle-même, et sans se donner par la, en dehors de son existence intime et absolue, une existence extérieure et relative (1). Ils sont une libre création de la volonté divine; mais la création n'est ici proprement qu'une émanation, et c'est ce dernier mot que Miceli emploie de préférence. Comme Schopenhauer, dont M. Di Giovanni le rapproche avec raison, il voit partout la puissance d'une volonté, mais non des volontés indivi-

(1) C'est la Trinité de l'*Esquisse d'une philosophie.* Les analogies son si nombreuses et si frappantes entre la métaphysique de Miceli et celle de Lamennais, que M. Di Giovanni ne doute pas d'une influence directe de la première sur la seconde. Il suppose que Lamennais a pu connaître le système de Miceli, soit à Rome, soit à Paris même, ou ce systeme avait été communiqué à M. Cousin. M. Cousin n'a gardé que le souvenir du nom de Miceli, et il n'y a pas d'apparence qu'il ait initié aux spéculations du curé de Monreale un écrivain qui n'abjura jamais le mépris de l'éclectisme.

duelles: l'âme humaine n'est que la volonté universelle déterminée à certains actes particuliers et s'en donnant la conscience; elle n'est libre que de la liberté de Dieu, ou du moins sa liberté morale n'est que l'accord ou le désaccord possible de ses actes, dans l'inépuisable développement de la vie divine, avec une certaine idée de perfection relative, qui s'y joint dans la conscience. Tout est bien au regard de Dieu, et le mal n'est dans l'homme qu'une limitation, il ne représente rien de positif. Miceli professe la morale de l'Évangile; mais quelle morale peut subsister sans le libre arbitre et sans la distinction absolue du bien et du mal? Il puise dans son panthéisme même une *loi d'amour* qui réunit tous les hommes par des liens d'autant plus étroits, qu'ils participent tous d'une substance unique; mais Deschamps établit aussi une loi semblable, au nom de son *anthéisme éclairé*, et il en fait sortir la communauté des biens et des femmes. Si Miceli a l'âme trop honnête et trop pure pour aller jusque-là, il ne peut cependant s'empêcher de déclarer lui-même que « la division des propriétés est incompatible avec une société d'hommes et de chrétiens, qui vivraint véritablent en hommes et en chrétiens » Enfin, c'est un chétien convaincu, et même excessif, car il ne trouve de certitude que dans la foi et de salut que dans la grâce, l'une et l'autre émanations surnaturelles de la seconde et de la troiesième personnes divines, la Sagesse et l'Amour, le *Fils* e l'*Esprit*. Quant à la raison, elle n'est pour lui, comme l'ordre naturel tout entier, que le *jeu* arbitraire d'une volonté toute-puissante et souverainement indifférente dans

la plenitude de sa liberté (1). Miceli n'attribue donc à ses démonstrations métaphysique qu'une apparence de vérité; mais comme il n'hésite pas à les faire sanctionner par la foi, il place en définitive sous le couvert du christianisme la substitution de l'émanation à la creation, la négation du libre arbitre, l'explication du péche originel par l'imperfection naturelle de l'homme. C'est au fond, comme dans Deschamps lui-même, le renversement du christianisme, et il faut admirer la facilité avec laquelle de pareilles doctrines ont pu être professées dans un séminaire de Sicile, sans que leur auteur ait été sériusement inquiété, et sans que sa conscience elle-même, trés-sincérement attachée a l'orthodoxie catholique, en ait concu quelque trouble.

On peut sourire d'une telle illusion: on aurait tort d'y voir un inexplicable aveuglement. Le christianisme, par ses dogmes essentiels, répugne évidemment au panthéisme; mais il n'est pas douteux qu'il n'ait développé dans les âmes et autorisé en quelque sorte, par plus d'un passage de ses textes sacrés, des tendances mystiques au bout desquelles le panthéisme semble presque inévitable. Quand

(1) Il est curieux de voir Miceli devancer, au profit de la foi, la *Critique de la raison pure*, qui parut l'année même de sa mort. Il refuse expressement à la raison la connaissance de ce qu'il appelle, comme Kant, la *chose en soi*, pour ne lui laisser que celle des phénomènes. Le principe de contradiction lui-même n'est pour lui qu'un principe *subjectif*. Enfin, il oppose à la raison un certain nombre de contradictions inévitables, dans lesquelles il est aisé de reconnaître les *antinomies* de Kant.

on considére le renoncement à soi-même ou, pour mieux dire, la mort à soi-même comme l'ideal de la sainteté, saura-t-on toujours maintenir en principe la personnalité humaine? et sera-t-il toujours facile de distinguer du Dieu du panthéisme ce Dieu qui seul peut dire: « Je suis celui qui suis »; « en qui nous nous mouvons, nous vivons et nous sommes », comme dit saint Paul, et « devant qui tous les êtres sont comme un pur néant? » C'est sur cette pente qu'ont glissé un grand nombre d'hérésiarques, et combien de docteurs orthodoxes s'y sont laissé entraîner plus qu'à moitié chemin!

M. Di Giovanni, philosophe et prêtre comme Miceli, a su éviter ces écueils. S'il atténue quelquefois les erreurs de son devancier, il n'hésite pas à les répudier au nom de la raison et de la foi. Il n'en a pas moins le droit d'être fier, pours son pays, du philosophe qu'il a exhumé. Un tel effort pour créer de toutes piéces un systéme métaphysique, en plein XVIII siécle, au milieu du triomphe universel du scepticisme sensualiste, est un des premiers et des plus remarquables symptômes de cette renaissance philosophique qui s'annonçait déja en Italie qui devait surtout honorer la premiére partie du siécle présent. Miceli a précédé de plus de vingt ans les Galuppi, les Rosmini, les Gioberti, les Mamiani, et la Sicile a eu ainsi la gloire de préluder au réveil de la philosophie italienne comme elle avait préludé, six siécles plus tôt, à l'eclosion, de la poésie italienne. La Sicile a su, d'ailleurs, se montrer fidéle à l'exemple que lui avait légué Miceli. Les études philosophiques y sont restées en honneur, et nulle part aujourd'hui elles ne sont cultivées avec plus de zéle

et de succès. L'éditeur de Miceli est assurément un de ceux à qui elles sont le plus redevables. M. Di Giovanni a le feu sacré. Il professe à la fois la philosophie au séminaire, au lycée national et à l'Université de Palerme, et il trouve encore le temps d'écrire des ouvrages considérables, comme ses dialogues sur Miceli, et des *Principes de philosophie première* inspirés, comme le système qu'il a exposé dans ces dialogues, par le désir de concilier la science et la foi, mais sans incliner vers le panthéisme et sans sacrifier, d'autre part, aux préoccupations du théologien l'indépendance et l'originalité du philosophe. Le trait dominant chez ce métaphysicien, c'est le patriotisme. Toutes ses oeuvres sont consacrées à la patrie sicilienne, qu'il ne sépare pas de la patrie italienne. Les loisirs qu'il peut dérober à son enseignement, il les emploie à des excursions archéologiques à travers son île chérie. Il s'est fait l'éditeur des Chroniques siciliennes des XIII, XIV et XV siécles. Naguère, dans une leçon publique, il défendait contre les prétentions nouvelles de la Sardaigne les droits acquis de la Sicile comme berceau de la poésie italienne (1). Dans ses dialogues philosophiques, il ne laisse passer aucune occasion de rappeler quel-

(1) *Dell' uso del volgare in Sardegna e in Sicilia ne' secoli XII e XIII, lettura fatta alla Nuova Società di storia per la Sicilia* (Palermo 1866). Il est remarquable que cette question de priorité se soit posée entre la Sardaigne et le Sicile précisément au moment où l'Italie a paru craindre que ces deux îles ne lui fussent disputées par l'ambition de deux grandes puissances étrangéres.

que site, quelque monument, quelque souvenir illustre de sa patrie. Il apport le même patriotisme dans la discussion philosophique elle-même. Il est toujours prêt à répéter le cri: *Fuori i barbari!* quand il voit des doctrines étrangères, allemandes ou françaises, envahir l'Italie. Et cette invasion même, il se résigne difficilement à en admettre la réalité. Il aime à réclamer pour son pays la priorité de ces mêmes systèmes qu'il repousse comme importés du dehors. Ce patriotisme jaloux n'est peut-être pas exempt d'injustice: nous avouons, pour nous, qu'il touche profondément. Dans une contrée pour qui la patrie n'était, hier encore, qu'une expression géographique et une conception idéale, l'exagération même du patriotisme sera longtemps nécessaire pour conserver une indépendance chèrement acquise et toujours menacée.

ÉMILE BEAUSSIRE.

*Dalla* REVUE DES COURS LITTÉRAIRES DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER.

(Quatrième année, num. 45, 5 octobre 1867)

---

II.

## LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN SICILE

### L'ABBÉ MANCINO ET M. COUSIN.

Dans une de ces discussions sur l'Université dont retentissaient périodiquement les chambres françaises sous le régne de Louis-Philippe, M. Cousin, plaidant *pro domo sua* à la chambre des pairs, faisait le tour de l'Europe et montrait la philosophie partout enseignée sur les mêmes bases qu'en France, même dans les pays où les influences cléricales étaient toutes-puissantes. « En Sicile, à Palerme, disait-il, il y a deux établissements florissants d'instruction secondaire. L'un est le grand séminaire de cette ville; l'autre est un collége confié a la société célèbre dont le comte Beugnot désirerait que nous eussions moins peur. Dans ce collége de jésuites, la philosophie est inseignée dans toutes ses parties. A côté, au séminaire archiépiscopal, il y a aussi un cours complet de philosophie. Ce cours est imprimé, il est entre mes mains. C'est exactement le cours de philosophie qui se fait aujourd'hui dans les colléges de Paris: mêmes matières, mêmes divisions, je pourrais dire même esprit, même direc-

tion, et ce cours a pour auteur un digne et vertueux prêtre (1). »

Ce prêtre sicilien, en qui le chef de l'école éclectique était si heureux de trouver un disciple, se nommait Salvatore Mancino. Il est mort l'an dernier, deux mois avant M. Cousin. Il était né en 1802. Appelé vers 1830, à professer la philosophie au monastère bénédictin de San Martino delle Scale, près de Palerme, puis à Palerme même, au collége de San Rocco et au Séminaire archiépiscopal, il avait pris pour base de ses leçons les cours récemment publiés de M. Cousin, et, comme on commençait à le faire en France, il en avait approprié la méthode et les doctrines aux exigences d'un enseignement élémentaire. C'est dans cet esprit qu'il avait fait paraître, en 1835, ce manuel de philosophie que M. Cousin revendiquait pour son école devant la chambre des pairs (2). Le succès des *Elementi di filosofia* valut à leur auteur la chaire de logique et de métaphysique à l'Université de Palerme. Pendant plus de vingt ans cet ouvrage régna sans partage dans tous les établissements d'instruction publique de la Sicile. Il s'en est fait treize éditions, dont la dernière est de 1857. M. Cousin pouvait dire, dés 1833, dans l'avertissement de la troisième édition des *Fragments de philosophie contemporaine*: « Un excellent esprit, M. Mancino professeur de philosophie à l'Université de Palerme, a comme naturalisé l'éclectisme en Sicile. »

(1) Séance du 2 mai 1844.

(2) *Elementi di filosofia per uso del seminario arcivescovile di Palermo*, di Salv. Mancino, professore di tale facoltà, nel detto seminario, 2 vol.

L'abbé Mancino avait *naturalisé*, il n'avait pas *acclimaté* l'éclectisme en Sicile. En lui-même l'éclectisme, si l'on n'entend par ce nom qu'un essai de conciliation entre des systèmes divers, n'a rien qui répugne au génie italien. Tous les grands esprit de l'Italie, depuis Empédocle, le pére de la philosophie sicilienne, l'ont plus ou moins pratiqué. Mais l'éclectisme, dans l'histoire des doctrines contemporaines, représente la philosophie propre de M. Cousin, c'est-à-dire une doctrine qui se soutient par elle-même, en dehors de la comparaison et de la conciliation des systemes antérieurs, où elle ne cherche qu'un moyen de contrôle. Le fond de cette doctrine est le spiritualisme; mais ce qui la caractérise, ce qui fait son originalité, c'est la prétention de faire reposer toute la métaphysique sur la psychologie, c'est-à-dire sur l'observation directe des faits de conscience. Or, si le spiritualisme, aussi bien que l'éclectisme en général, est dans les traditions de la philosophie italienne, elle n'a jamais montré aucun goût pour la méthode psychologique. Malgré sa finesse pratique, l'esprit italien s'est toujours senti attiré par l'ontologie pure, et l'idéalisme le plus aventureux l'a rarement effrayé. A la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, le sensualisme français n'avait exercé sur lui qu'une séduction passagère. Il se hâta d'y échapper, d'abord en suivant les traces du spiritualisme timide des Écossais et de la psychologie de M. Cousin, avec Poli à Milan, Galluppi à Naples, Mancino à Palerme, puis en revenant hardiment avec les Rosmini, les Mamiani, les Gioberti, aux grandes constructions ontologiques. Mancino lui-même, aprés avoir lutté

quelque temps contre le torrent, finit par y céder, et, dans ses derniers cours de l'Université de Palerme, le champ de l'ontologie s'était peu à peu agrandi aux dépens de celui de la psychologie. Mais, dans cette nouvelle voie, il n'exerça aucune influence. L'oubli avait déjà commencé pour lui, lors-qu'une réaction politique lui enleva sa chaire en 1863. Dans cette revue si complète de la philosophie italienne contemporaine, que M. le professeur Conti nous a donnée sous la forme d'une lettre à M. Ernest Naville (1), le nom de Mancino n'est pas même mentionné.

Mancino n'a jamais été que l'écho de la pensée d'autrui, et le succès de son enseignement et de ses ouvrages ne représente qu'un court épisode de l'histoire de la philosophie en Sicile. L'élégant notice que vient de lui consacrer son successeur au séminaire de Palerme, M. Di Giovanni (2), n'aurait donc qu'un intérêt tout local, si l'auteur n'avait eu la bonne fortune de pouvoir y insérer plusieurs lettres tres-intéressantes de M. Cousin.

Ces lettres mettent surtout en relief le trait distinctif de la physionomie de M. Cousin: le *chef d'école*. Nul n'a mieux mérité ni plus aisément porté ce titre. Ce n'est

(1) *La philosophie italienne contemporaine*, revue sommaire par Auguste Conti, professeur de philosophie à l'Université de Pise, traduit par Ernest Naville.

(2) *Salvatore Mancino e l'eclelticismo in Sicilia,* per Vincenzo Di Giovanni. M. Di Giovanni nous a fait l'honneur de nous dédier cet opuscole et d'y joindre notre premier article sur le mouvement philosophique en Sicile.

pas un de ces philosophes méditatifs qui se complaisent dans le développement solitaire de leur propre pensée. Avant d'avoir une doctrine, il avait déjà des disciples. Une persécution passagére ne fit qu'aider au succès de son école naissante, qui vit bientôt s'effacer devant elle les derniers représentants de la philosophie du XVIIIe siécle. Une révolution lui donna le gouvernement des études philosophiques dans toute la France, et il n'a pas cessé de les diriger jusque dans la retraite, après deux autres révolutions accomplies contre ses amis. Mais la France ne lui suffisait pas. Partout où se produit un mouvement philosophique, il aime á s'en faire le centre, s'associant à tous les travaux, ou plutôt se les appropriant, par l'intérêt qu'il y prend, par l'impulsion nouvelle qu'il prétend leur donner, par le lien qu'il établit entre eux et ses travaux personnels. Son éclectisme n'a été, en quelque sorte, que le besoin de faire un cortége, ou, pour mieux dire, de grossir son école des philosophes spiritualistes ou idéalistes de tous les temps. La même tendance se manifeste dans ses rapports avec la philosophie étrangére. Dans les lettres publiées par M. Di Giovanni, les questions se pressent sur l'enseignement philosophique en Sicile, sur les livres publiés, sur tous les hommes qui cultivent avec plus ou moins de zéle et de succès les sciences métaphysiques. A ces témoignages d'une curiosité toujours en éveil, se joint l'indication d'études à entreprendre, surtout de ces études historiques, dont M. Cousin a été le promoteur infatigable et qui sont la gloire la moins contestée de son école. Il appelle l'attention des philosophes siciliens sur leurs pré-

décesseurs ; mais il n'oublie pas sa propre philosophie. Il envoie ses livres, il en sollicite la traduction, il en justifie la doctrine contre les objections de la foi religieuse.

Cette justification, on le sait, a toujours été la grande préoccupation de M. Cousin. Il n'a cessé de poursuivre deux buts difficilement conciliables: fonder une école de philosophie indépendante de tout joug religieux et faire accepter par l'Église catholique l'enseignement de cette école. Aussi, rien ne pouvait plus le flatter que l'adhésion d'une prêtre, investi, en quelque sorte, dans la catholique Sicile, comme lui-même dans la France libérale, du gouvernement de la philosophie. Toutefois, l'adhésion de Mancino n'avait pas été sans réserve. L'accusation de panthéisme, si souvent prodiguée par les catholiques de France à la nouvelle philosophie, avait trouvé place dans le livre même où cette philosophie était naturalisée en Sicile. M. Cousin ne pouvait manquer de prendre feu à cette accusation:

« En ce qui me concerne, je ne dois que des remercîments à M. Mancino. Toutefois, il me permettra de l'assurer qu'il s'est mépris sur ma pensée, lorsqu'en deux endroits (le premier, t. II, p. 141, le second, *ibid.*, p. 189), il m'attribue un penchant au panthéisme. Je relève cette imputation, malgré ma tollérance, parce qu'elle est grave et devrait, si elle était le mons du monde méritée, attirer en Italie l'attention de l'autorité ecclésiastique et lui faire bannir ma philosophie des écoles, où je désire qu'elle s'introduise dans l'intérêt de la religion comme dans celui de la science. » (Lettre à un ami de Mancino, 1er juin 1837.)

» Puisque vous donnez une nouvelle édition de vos *Elementi di filosofia*, je désire vivement qu' il vous semble juste de modifier, en connaissance de cause, ce que vous avancez de mon prétendu pantheisme, peut-être sur la foi de M. Galluppi, dont j' ai lu la dissertation jointe à la traduction des *Fragments*, ainsi que ce qu' il lui plaît de dire en sa *Filosofia della volontà*. Il est triste d' être aussi mal compris. Le panthéisme, le fatalisme, c' est-à-dire l' athéisme, sont aussi loin de ma pensée que de la vôtre, et il m' a été pénible de vous voir, vous qui rendez justice á mon intention, répandre cette accusation, qui est capable d' éloigner de prime abord de l' éclectisme toutes les âmes honnêtes et religieuses. Je publie en ce moment une troisième édition de mes *Fragments*, après laquelle il ne sera plus possible de répéter une pareille accusation. Je vous envoie la préface de cette nouvelle édition, où je donne satisfaction aux plus ombrageux. Je m' empresse de vous envoyer cette préface en *épreuve* pour qu' elle vous serve à retrancher ou *rectifier* (1) ce que vous avez écrit à cet égard. Quand même l' impression serait avancée et quand il faudrait faire un carton ou deux, j' attends non-seulement de votre amitié, mais de votre justice, que vous rendiez cet hommage à la vérité. Je vous le demande sériusement, et je vous prie de me répondre á cet égard... Avant tout, modifiez ce que vous avez écrit sur mon panthéisme. Je ne suis pas plus panthéiste que Leibnitz, je vous assure. Adieu, monsieur, ayez la bonté de me répondre sur le

(1) Le texte imprimé évidemment fautif, porte *déchiffrer*.

point qui m'importe justement, et de me dire si la préface de cette troisieme édition vous laisse le moindre doute. Si même vous pouviez donner quelque publicité dans vos *Éphémérides* à cette préface, ou du moins à la partie qui traite du panthéisme, je vous en saurais gré. » (Lettre à Mancino, 1er août 1838.)

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette accusation de panthéisme qui causait tant d'alarmes à la prudence de M. Cousin, et contre laquelle, dans ses livres comme dans ses lettres et dans ses discours, il a multiplié pendant trente ans les éclaircissements, les protestations et les désaveux. Au fond, le panthéisme n'était qu'un prétexte entre lui et ses adversaires. Des propositions infiniment plus hardies que celles qu'il a tant de fois atténuées, corrigées ou rétractées, ne sont pas rares chez les écrivains les plus orthodoxes. Aussi je crois bien que cette accusation ne se fût pas présentée à l'esprit d'un compatriote de Miceli, si, dans un autre pays et pour d'autres causes, les consciences catholiques n'en avaient pas pris ombrage. Ce qui avait excité en France la susceptibilité du zèle religieux, ce n'étaient pas d'obscures formules de métaphysique, c'était l'indépendance hautement revendiquée par la philosophie. Or, sur ce point, malgré ses génuflexions plus ou moins sincères, M. Cousin ne faisait, au fond, aucune concession.

« Je vous sais gré, écrit-il à Mancino, de combattre les prétentions exorbitantes de M. Gioberti. Défendez la bonne cause. J'ai passé ma jeunesse à prêcher à mes contemporains le respect du catholicisme. Il faut aujourd'hui que je leur rappelle les droits et la juste puissance de la rai-

son. La modération n'est pas à la mode en ce temps. Mais il est d'autant plus noble d'y rester fidèle. » (10 février 1847).

L'Église catholique n'a jamais nié en principe les droits et la juste puissance de la raison. Tous les théologiens autorisés ont toujours enseigné que la raison est antérieure à la foi, et qu'elle peut atteindre la vérité en dehors de la foi. C'est reconnaître, en réalité, l'indépendance de la philosophie. Mais autre chose est la philosophie, autre chose les philosophes. La philosophie est l'expression la plus élevée des vérités de l'ordre naturel. Les philosophes sont des hommes, mélange de raison et de passion, et les plus éclairés et les plus droits ne sont pas à l'abri de l'erreur. Or, si la foi ne revendique pas les matières de pure raison, elle se considère cependant comme la plus sûre garantie contre les égarements de la raison, et quiconque se refuse à sa lumière ne peut qu'éveiller sa défiance. C'est là et non sur tel ou tel point de doctrine que devait nécessairemant échouer toute la diplomatie de M. Cousin. En vain prodiguait-il les expressions de respect : l'Église lui eût demandé volontiers

Un peu moins de respect et plus d'obéissance.

En vain même faissait-il acte de soumission en effaçant de ses livres les propositions censurées, on voulait un acte de foi, et, disons-le à l'honneur de sa sincérité, il ne l'a jamais donné. Il réussit cependant, à ce qu'il semble, à faire tomber les derniers scrupules des catholiques

siciliens; mais sa situation n'était pas la même vis-à-vis des catholiques français. C'était bien la même philosophie qui était enseignée en Sicile et en France, mais là par des prêtres, sous le contrôle obligatoire de l'autorité ecclésiastique, ici par des laïques appartenant à toutes les communions religieuses et pouvant même n'appartenir à aucune. Or voilà ce que l'Église a pu tolérer, non sans protestations, mais ce qu'elle n'a jamais accepté. Hier encore, dans le plus libéral des journaux catholiques, un professeur de philosophie de l'Université, reçu agrégé par M. Cousin, mais qui répudie la solidarité de son école, le déclarait formellement: la religion reconnaît le principe de la philosophie, elle a, en retour, le droit d'exiger qui la philosophie reconnaisse son propre principe, c'est-à-dire la vérité de la révélation et l'infaillibilité de l'Église (1).

Ni M. Cousin, ni son école, si on la prend dans son ensemble, ne se sont pliés à cette exigence. De là l'impuissance de leurs concessions. Elles n'ont pas détourné la guerre, elles n'ont été qu'une entrave pour la liberté philosophique. Sous le joug de la foi, et rassurée par ce joug même, la raison a souvent fait preuve d'une singulière hardiesse, mais la philosophie qui n'a pas la foi et qui veut cependant vivre en bonne intelligence avec elle se montrera d'autant plus timide qu'il se sentira toujours suspect. C'est ce qui est arrivé à l'école éclecti-

(1) *M. Cousin et son école*, articles de M. de Margerie, professeur à la Faculté des lettres de Nancy, dans le *Correspondant* (juin et juillet 1867).

que. Jamais métaphysique plus circonspecte, plus conforme a la lettre de l'orthodoxie chrétienne n'avait été professée, même au moyen âge: on sait si cette prudence excessive a désarmé la défiance. M. Cousin le sentait bien quand il écrivait à l'abbé Mancino, en l'invitant à solliciter la succession de Galluppi à l'Université de Naples: « Que de bien vous pourriez fair sur ce théâtre plus élévé, où votre caractere ecclésiastique vous permettrait d'être philosophe avec liberté et sécurité. » (10 février 1847.)

Ceux qui ont transformé M. Cousin en abbé du XVII[e] siécle, ou qui ont regretté ironiquement qu'il ne lui ait pas été donné de clore logiquement sa vie en faisant appel à tous les sacrements de l'Église, ne s'étonneront pas qu'il enviât pour les philosophes la liberté et la sécurité du caractére ecclésiastique. Il ne faut, en effet, ni s'en étonner, ni en faire un crime à sa mémoire. S'il n'a satisfait par son attitude ni les amis de la religion, ni ceux de la philosophie pure, son tort a surtout été celui de la situation équivoque et contradictoire qu'ont faite à la philosophie nos institutions, nos moeurs et l'état des consciences. Ce tort s'est aggravé pour lui de la responsabilité que lui imposat son double caractère de chef d'une grande école et de représentant officiel de la philosophie dans un pays où la science même est affaire de centralisation. Peut-être l'a-t-il aggravé lui-même en apportant parfois dans le gouvernement de la philosophie l'esprit jaloux et exclusif de la discipline ecclesiastique. Il n'était pas loin de considérer la philosophie comme une religion et son école comme une Église.

Mais il est plus facile de lui faire son procès que d'imaginer une autre attitude qui n'eût pas rencontré les mêmes écueils. Tant que nous ne saurons ni nous replacer sans réserve sous l'empire des croyance chrétiennes, ni leur substituer d'autres croyances, la philosophie et, a plus fort raison, l'enseignement philosophique continueront à sentir tout ensemble la nécessité et l'impuissance des tempéraments et des compromis. Nous ne voulons plus d'une philosophie asservie à la théologie; mais une philosophie pleinement indépendante ne peut compter que sur une tolérance intermittente, au gré de nos intérêts ou de nos passions ou des fluctuations de la politique. Jamais, depuis 1830, même à la suite des reactions les plus violentes, la philosophie n'a subi directement la censure du pouvoir ecclésiastique; mais on a vu plus d'une fois des livres de philosophie poursuivis pour offense à la religion catholique, des professeurs arrachés à leurs chaires, même à des chaires de l'enseignement libre, sur les dénonciations du zéle religieux. Et lors même que la liberté serait entière et légalement consacrée, bien des philosophes, libres de toute foi surnaturelle, se sentiraient retenus par des nécessités ou des convenances qui, pour être toutes morales, ne sont pas moins impérieuses. Dans l'état des consciences, l'ebranlement des croyances chrétiennes ne peut gagner à la philosophie qu'un petit nombre d'âmes naturellement attirées par les spéculations métaphysiques et assez fortes ou assez éclairées pour s'y livrer avec succès. Pour beaucoup, il n'aboutit qu'au matérialisme pratique, à l'abandon de toute croyance, à l'abaissement de l'esprit et à la dépravation du

coeur. Nous ne saurions donc blâmer M. Cousin d'avoir reculé devant une guerre qui non-seulement eût mis en péril son enseignement et celui de son école, mais qui ne pouvait que compromettre ces intérêts élevés dont la philosophie et la religion ont également le dépôt. Ses erreurs et ses fautes ne prouvent rien contre la modération; elles prouvent seulement qu'on s'expose à des déceptions inévitables quand la modération n'est qu'un acte de prudence, non un acte de sagesse dans le sens le plus élevé et le plus désintéressé du mot. Il faut honorer le philosophe qui, sans rien sacrifier de l'indépendance de son esprit et de la dignité de son caractére, s'abstient de porter la guerre sur un terrain étranger, non par crainte ou par calcul, mais par un juste et libre sentiment de ses devoirs, et qui ne se départ pas de sa réserve, lors même qu'elle se déploie en pure perte.

Ce serait d'ailleurs, faire injure à la majorité des hommes religieux, au sein du clergé comme parmi les laïques, que de n'attendre de leur part qu'un parti pris d'intolérance. S'ils se défient d'une philosophie qui n'est pas contenue par la foi, les plus sages comprennent que la foi n'a rien à gagner à faire la guerre à la philosophie, soit pour la supprimer, soit pour l'asservir. De part et d'autre l'hostilité n'ha pour effet que de troubler les âmes et de les précipiter dans le scepticisme. Aprés la secousse de 1848, les patrons de l'orthodoxie religieuse réussirent un instant à faire disparaître la philosophie de l'enseignement public. Ils ne tardérent pas à voir reparaître des doctrines bien plus redoutables que celles qui causaient leurs alarmes, et contre la contagion du matéria-

lisme et de l'athéisme, devenue un *péril social*, ils n'hésitent pas aujourd'hui à faire appel à cette philosophie spiritualiste, si imprudemment battue en brèche.

L'Italie offre en ce moment un spectacle semblable. Hier l'Église n'y voulait souffrir qu'une philosophie sujette; aujourd'hui, à la suite d'une révolution que l'excès de sa domination n'a pas peu contribué à provoquer, les esprits, avides de liberté, ne semblent goûter que les doctrines les plus contraires à l'enseignement de l'Église. Le positivisme, le matérialisme, le panthéisme, sont publiquement professés. On ne veut plus de prêtres pour enseigner la philosophie dans un pays où naguère elle n'était enseignée que par des prêtres. L'abbé Mancino a été enlevé à sa chaire dès 1863, et l'abbé Di Giovanni, malgré l'éclat de ses travaux, malgré les gages qu'il a donnés de son patriotisme et de son libéralisme, n'a pu recuillir une succession qui semblait lui revenir de droit. Devant cette intolérance retournée, plusieurs redoublent de fureur contre la révolution, la philosophie et la raison; mais beaucoup, loin de désespérer de l'esprit humain, savent trouver un refuge sous le drapeau du spiritualisme philosophique. Naples a vu se fonder, dans ces dernières années, un important journal philosophique, dont les collaborateurs, bien que la plupart soient de fervents catholiques, ne veulent pas d'autre lien qu'un ferme attachement aux traditions idéalistes et spiritualistes de l'antique sagesse italienne (1). Le philosophe sicilien

(1) *Il Campo dei filosofi italiani, periodico da esercitare i maestri liberamente e quel meglio che si potrà raccostarli fra loro.* — La première livraison a paru en 1864.

qui nous a fourni les matériaux de cette étude, M. Di Giovanni, est un des principaux rédacteurs de ce recueil. C' est en même temps un des adversaires les plus prononcés de l' hégelianisme italien. Or, dans la lutte qu' il soutient contre l' invasion de la metaphysique allemande en Italie, il fait un constant appel, non aux théologiens, non aux philosophes exclusivement catholiques, mais aux représentats les plus fidéles de l' école de M. Cousin, M. Janet, M. Caro, Lemoine, M. Bouillier, etc. M. Di Giovanni n' est pas d' ailleurs un psychologue éclectique comme Mancino. Il se rattache résolment à la méthode ontologique; mais, pour toux ceux qui ont à coeur les intérêts moraux, il est un terrain commun qui n' est pas renfermé dans l' enceinte plus ou moins étroite d' une religion ou d' une école de philosophie. Ce terrain est celui de la raison elle-même. Sur ce terrain, les occasion ou les tentations de conflit se présentent sans cesse entre la religion et la philosophie pure; mais elles y trouvent le contre-poids d' un besoin de paix qui n' est jamais impunément méconnu. Il ne faut pas, ç' a été la grande erreur de M. Cousin, parler d' une alliance qui ne serait possible que si elle existait dans la conscience même du philosophe ou du chrétien; mais une tolérance mutuelle est toujours désirable. Et si la tolérance est plus difficile à ceux qui se croient en posession d' une certitude surnaturelle, on peut dire aussi qu' elle s' impose à eux d' une façon encore plus impérieuse; car, sans examiner à qui appartient l' avenir, la philosophie ne demande à la religion que de ne pas troubler la liberté de ses spé-

culations, tandis que la religion, non seulement réclame le respect de la philosophie, mais ne peut se passer de son concours.

Emile Beaussire.

---

# OPERE DI FILOSOFIA

## di Scrittori Siciliani

### *pubblicate dal Secolo XV al Secolo XIX* (1).

—

## XV Secolo.

*Bonetti Nic.*, mess. Metaphysica. Barcinonae 1473. (Quest' autore fu prima minor conv. indi legato apostolico, all' ultimo vescovo di Malta, ove morì al 1360).

*De Barberiis Phil.*, syr. ord. praed. De immortalitate animorum, libri III.

— De divina providentia et hominum praedestinatione, l. II.

—De inventoribus scientiarum et artium mechanicarum, l. III. (Di queste tre opere ci dà contezza lo stesso autore nella sua Cronaca degli uomini illustri, pubblicata fin dal 1475 in 4).

*Falcigliae Iuliani*, salemitani, De sensu composito; De medio demonstrationis; De sophistarum regulis; De terminis moralibus libri IV. (Vengono annunziati da Gesnero in « Bibl. univ. »; dal

(1) Queste notizie bibliografiche sono state estratte, benchè diversamente ordinate, dalla *Bibliografia Sicola Sistematica di A. Narbone*, v. II. Palermo 1851. Aggiungendo le opere pubblicate dopo il 1851, si sono chiuse in parentesi le avvertenze fatte dal Narbone al proposito o di qualche opera o del suo Autore, e così anche qualche avvertenza fatta da noi a suo luogo.

Possevino in « Apparatu sacro »; da Tomm. Graziano in « A-nastasi augustiniana ». Fu l'autore generale dell'Ordine di s. A-gostino, e morì a Messina circa il 1450).

## XVI Secolo.

*Bolani Laur.*, cat. Opus logicum. Mess. 1597 in 8.

— Quatuor volumina. videlicet Metaphysica, Naturalis Philosophia, Praedicamenta, nec non Theologia Naturalis. Ven. 1505 in fol.

*Bononiae Io.*, pan. Compendium dialectices totum artis usum dilucide tradens. Lovanii 1550 in 8.

*Calannae Petri*, thermit. Philosophica seniorum sacerdotia et platonica, a iunioribus et laicis neglecta philosophis, de Mundo animarum et corporum. Pan. 1599 in 4.

*Calvi Mich. et Boloniae*, abulensis, Super Porphyrii ad Praedicamenta Aristotelis Introductionem: addita est de eodem libro pro omnibus Aristotelis expositionibus, adversus Hier. Balduinum Apologia. Ven. 1575 in 8.

*Caprae Marcelli*, nicosiensis, De sede animae et mentis ad Aristoteles praecepta, adversus Galenum, Quaesitum. Panormi 1580 in 4.

— De immortalitate animae rationalis, iuxta principia Aristotelis, adversus Epicurum, Lucretium, et Pythagoricos, Quaesitum. Ibi 1589 in 4.

*Castelli Barth.*, mess. Brevis et dilucida ad Logicam Aristotelis introductio. Mss. 1596 in 16.

*Chiavelli Raineri Scip.*, pan. Dilucidationes in tertium Aristotelis librum De anima et intellectu. Ibi 1591 in 4.

*Lo Faso Ant.*, caccabensis, Perihermenias, sive de interpretatione, cum omnibus scriptis sui praeceptoris Hier. Balduini suo tempore summi logici et philosophi Hydruntini. Mediolani 1549 fol.

*Montori Raynaldi*, netini ord. praed. De reductionibus naturalibus liber.

— De futurorum contigentium difficultate tractatus. (Citansi da Lopez, Fontana, Altamura nelle loro Storie e Biblioteche domenicane: l'autore fu generale inquisitore, ambasciadore regio, e vescovo di Celalù, morto in Ispagna al 1511).

*Petrafictae Seb.* sic. De sensuum externorum usu affetionibusque. Ven. 1594 in 4.

*Pizzae Viti*, claram. De Divino et humano intellectu, et de hominis sensu ex Peripateticis tractatus. Patavii 1553 in 4.

— De ente et essentia. (Si cita da Fil. Cagliola in Manifest. prov. sic. min. Convent. explor. III, manifest. 4, pag. 129).

*Politi Steph.*, alcamensis, De interni et externi hominis cura placita varia ex variis facultatibus desumpta, Patavii publicae disputationis gratia solertissimis commilitonibus proposita. Ibi 1566 in 4.

*Portii Scip.*, cat. Primordia in arte dialectica erudiendis necessaria. Mess. 1598 in 4.

## XVII Secolo.

*A Panormo Victor.*, Ord. Capucc. Declaratio dilucida in artem Raymundi Lullii. Ven. 1636 in 8. (A simile di quest'arte lulliana ne compose un'altra il trapanese *Fil. Triolo*, ricordato da Vinc. Nobile nel suo « Tesoro nascosto » cap. 23).

*Belluti Bon.* cat. min. Conv., Disputationes in Organum Aristotelis, quibus adversantibus, tum veterum tum recentiorum iaculum logica vindicatur. Ven. 1639 et 45 in-4. Neap. 1660 in 4.

— Disputationes in libros de Anima. Ven. 1643 in-4.

(Codesti commentari di logica e metafisica insieme ad altri di fisica aristotelica, vennero riprodotti in un corpo col titolo seguente:

— Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, vol V. Ven. 1688. fol ).

*Bergalli Car.*, pan. Min. Conv. De obiecto philosophiae. Perusiae 1649 in 4.

*Bonherbae Raph.*, argyr. Totius philosophiae naturalis dispositiones, in quibus omnes inter D. Thomam et Scotum controversiae principales cum doctrina card. Ægidii illustrantur, vol. II. Pan. 1671 in 4.

*Botti Ant.*, pan. Disputationes in Aristotelis Logicam, Philosophiam naturalem, et Metaphysicam, tomi III. Genuae 1671 in 4.

*Castiglione Fulgentii*, pan. S. I. Cursus philosophicus. Ven. 1691 in fol.

*Del Pozzo Raim.*, Circulo tusculano, ove si trattano alcune proposizioni platoniche del Timeo; e si aggiunge la Scuola aristotelica con le Sette dei filosofi. Mess. 1656 in 12.

*De Puteo Raym.*, mess. De anima. Ven. 1664 in 12.

— Sylva variarum quaestionum. Romae. 1667 in 12.

*Dentis Ios.*, mess. S. I. Argus triplex philosophicus, sive terna philosophicarum propositionum centuria. Cosentiae 1669 in-12.

*De Monaco Franc. M.*, drepan. C. R., In universam Aristotelis philosophiam commentaria. Parisiis 1652 fol.

*Fardellae Mich. Ang.*, drepan. Universae philosophiae systema, in quo nova quadam et extricata methodo naturalis scientiae et moralis fondamenta explicantur: tomus I. Venetiis et Lugd. Batav. 1691, et Amstelod. 1695 in 12.

— Rationalis et emendatae dialecticae Specimen, cui accedit Appendix de triplici scholarum sophismate detecto et reiecto. Ven. et Lugd. Bat. 1691 in 12.

— Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de Animae quantitate, decimo de Trinitate, et de Animae immortalitate. Ven. 1698 fol.

(Parecchie Lettere di lui a varî letterati d'Italia sopra quest' opera ed altri filosofici argomenti leggonsi ne' voll. I. II, e III della Galleria di Minerva, stampata a Vinegia 1696 e seg. in fol.)

— Philosophicae ac geometricae assertiones ex utroque Prodromo selectae. Patavii 1695 in 12.

*Giattini Io. Bapt.*, pan. S. I. Logica. Romae 1651 in 4.

*Laudis a Cruce Andreae*, cat. Compendiosae totius philosophiae disputationes, in quibus rationes iuxta angelicam D. Thomae doctrinam, obiectionesque unius cuiusque materiae funditus dispunguntur. Neap. 1643 in 12.

*Lauriae Ios.*, calatajer. Assertiones ex universa logica propugnatae ab Andrea Vecchi, Pan. 1648 in 24.

*Lombardi Car.*, pan. S. I. Decas Philosophica, seu Conclusiones ex decem praedicamentis, quas in aula Collegii max. defendit Seb. Giusinus. Pan. 1654 in 12,

*Moncadae Vinc.*, cat. S. I. Compendiariae universae a Ios. Adorno in aula coll. Pan. 1645 in 24.

*Oddi Illuminati*, collesanensis; Logica peripatetica ad men-

tem Scoti, qua subtilissimi doctrina declaratur. Pan. 1664, e Neap. 1670 in 4.

*Polizzi Ios.*, plat. S. I. Philosophiae absolutissimae, pars I, complectens tractatus ad logicam Aristotelis spectantes: pars II, in libros de Physico audito, de Coelo, et de Generatione: pars III, de Anima et Metaphysica. Pan. 1671-72 fol.

*Rotellae Seraph.*, mess. Flores in Aristotelis Organum. Caesenae, 1647 in 4.

— Fructus honoris in Isagogen Porphyrii et universam Aristotelis Logicam. Ibi 1649 in 4.

*Sghemma Gasp.*, pan. In organum logicum Aristotelis Stagiritae Enchiridion scoticum. Pan. 1648 in 16.

*Siracusae Iac.*, pan. S. I. Compendiaria logicarum quaestionum complexio a Ios. Neapoli duplice propugnata. Panormi 1654 in 12.

— Cursus philosophicus compendiaria tractatione digestus et a Petro Curti propugnatus. Ibi 1656 in-12.

*Spinoi Aug.*, alcam. S. I. Quaestiones philosophicae ad logicam spectantes. Pan. 1661 fol.

*Trimarchi Hier.*, mess. Summulae sive Introductiones ad logicam iuxta Aristotelis et s. Thomae Aquinatis germanum sensum. Genuae 1636 in 8.

*Vitae Ios.*, Ord. Praed. De obiecto logicae. Romae 1670 in 8.

## XVIII Secolo.

*Aiello Ab.*, Analisi delle facoltà scientifiche e metodo di studiarle — Analisi dell'uomo e sopra i punti principali che allo

stesso si appartengono. Analisi della storia arcana della natura; vol. III. Nap. 1792 in 8.

*Alberti Nic.*, Il Decalogo praticato da' gentili, cioè la Legge dei cristiani professata da coloro che non la conobbero: opera postuma Pal. 1718 in 4. (A ciascun precetto del decalogo soggiugne detti e fatti di antichi savi, che l'ebbero adempiuto).

*Arfisi Rosario*, Fondamenti dell'onestà naturale dell'uomo contra i libertini. Venezia 1771 e Cremona 1776 in 8.

*Benecini Franc. Dom.*, melitensis, Philosophia tabulis exposita, varia antiquorum recentiorumque placita exhibens, ac perpetuis commentariis illustrata, Romae 1703 in 4.

*Bissi Rosarii*, pan. De iurisprudentia polemica ad ius naturale revocanda, sive de iure civili a bono et aequo naturali per rectam rationem derivando. (Sta nel t. IV degli Opusc. sic.).

— Exercitatio Iuris naturalis I, ad Iacobi Cuiacii consultationem I. quae est de Testamento inter liberos. (Sta nei detti Opuscoli, t. V).

Exercitatio Iuris Naturalis II, ad Iacobi Cuiacii consultationem II. (Sta nel detto volume di Opuscoli).

— De recto Iurisprudentiae ministerio, et sanioris dialecticae usu, eorunque amica coniunctione, ad novissimam regiam Constitutionem De reformatione iudiciorum dirigendis: oratio inauguralis. (Sta in detti opusc. tom. XVIII).

— Iurisprudentiae ad ius naturale revocatae conspectus Exercitationes iuris naturalis LX, methodo systematica propositae. Pan. in 4.

*Blanci Isidori* (in ital. Bianchi) camaldulensis, De immortalitate animorum disputatio. Monteregali 1770 in 4.

— De existentia Dei dissertatio. Pan. 1772 in 4.

(Impugna sotto nome di Spinoza il Miceli e il sistema di lui, col quale insegnava nel medesimo seminario di Monreale, chiamatovi per Mons. Testa a leggervi metafisica).

*Campailla Tomm.* L'Adamo, ovvero il Mondo creato, poema filosofico. (Alcuni canti di questo poema furono quasi per saggio stampati: la prima parte fu data alla luce in Catania nel 1709; ma tutto intero il poema fu ridotto in istampa, prima in Messina nel 1728, e poi in Palermo con la falsa data di Roma nel 1737. Altra edizione per cura di Bernardo Lama fu fatta a Milano 1757; ed altra con note di Secondo Sinesio a Siracusa 1783 in fol.)

— Opuscoli filosofici. Pal. 1758 in 4.

— Filosofia per Principi e Cavalieri. Op. postuma Sirac. 1841.

*Cangiamila Emmanuele*, Embriologia Sacra etc. Pal. 1745.

— Embryologia sacra, Libri IV. Panormi 1758.

*Carpinati Petri martyris*, acensis, Problemata academico-philosophica ex utroque recentioris philosophiae tractatu selecta quibus accedunt plurimae interrogationes e cosmographicis rebus, phaenomenorum variis explicationibus, et geometricis elementis depromptae. Agrig. 1761 in 4.

*Carrozzae Io.*, mess. Conclusio universalis, idest de omni scibili. Mess. 1702 in 4.

*Cinnami Leon.*, pan. S. I. Cursus philosophicus quem in pan. Coll. dictabat, auctior nunc quam in praelectionibus, t. III. Pan. 1705 in 12.

— Microscopium aristotelicum, sive Cursus philosophicus prima editione auctior. Ibi 1715 in fol.

*De Agatha Ben.*, Metaphysices prospectus in varias theses di-

stributus, quas publico exponut examini clericorum alumni. Catanae 1781 in 4.

*De Moncada Hier.*, comitis s. Petri ex principibus Montis fortis, Propositiones selectae ex universa philosophia, quas publice propugnandas exponit in collegio Clementino. Romae 1852 in 4.

*Della Torre Cesare Gaetani*, I Doveri dell'Uomo, poema. Palermo 1790).

*De Spuches Plac.*, cassinensis, ex philosophia selectae propositiones sub auspiciis Franc. Testae archiep. Monreg. Pan. 1771 in fol.

*De Via Paul.* Universae philosophiae synopsis, quam defendendam proponit Franc. Paullus de Via et Bononia in nobili collegio Montisregalis convictor, quamquè publice profitetur *Ios. Ant. Guglieri* Scholarum piarum. Monteregali 1768 in fol.

*Di Blasi Franc. Paolo.* Dissertazione sopra l'egualità e disuguaglianza degli uomini in riguardo alla loro felicità. (Sta nel t. XIX di essi Opuscoli, ove impugna le opinioni del Pepi).

*Fassari Vinc.*, pan. S. I. Disputationes philosophicae de Quantitate, eiusque compositione, essentia, etc. Pan. 1744 in fol.

*Fleres Vincent.* Institutionum iuris naturalis Epitome mathematicorum methodo concinnata: pars I et II. 1757 in fol.

— Partis III Epitome. Ibi 1759 in fol. (Queste tre parti furono compilate da *Fleres Vincenzo*, professor di questo diritto nel seminario di Monreale, e difese pubblicamente dai suoi allievi *Terzo Ciro e Speciale Gregorio*, chiari anch' essi per proprie produzioni).

*Filalete Niceta,* Lettera ad Arato Partenopeo sopra il Saggio di F. Gambino. Malta 1766 in 8.

*Forno Ag.*, Discorso sulla vita felice.

*Fortis Ant.*, calataj. S. I. Philosophia negativa, seu Disputationes philosophicae in V. libros divisae, quorum I Summulae; II. Logica; III Physicae pars prior; IV pars posterior, V Metaphysica : quibus probari contenditur, philosophiam pure humanam sibi relictam in argumenta negativa passim solvi, t. III. Pan. 1707-10 in 4.

*Gaglio Vinc.*, Saggio sul diritto della natura, delle genti. e della politica. Pal. 1789 in 4.

*Galli Nicandri*, basiliani, Gubernacula morum ex libris principis Ethicorum L. Annaei Senecae tamquam ex armamentario deprompta. Mess. 1717 in 12.

*Gambino Lion.*, Seconda parte che contiene le leggi di collisione del diritto naturale, ed alcuni pensieri filosofici, da servire per supplimento al primo Saggio di Metafisica. Nap. in 8. (Questo Saggio fu da noi riportato più innanzi tra i Metafisici).

— Saggio di metafisica, che contiene varie riflessioni sopra molti intricati punti di questa scienza. Napoli 1766 in 8.

*Giuffrida Agost.*, Ragionamento accademico, se i bruti superano l'uomo nelle cinque operazioni de' sensi. Cat. 1741 in 4.

— La filosofia morale. Catania 1776 in 4.

— In Marci Frid. Christ. Baumeisteri Metaphysicas Institutiones scrupuli, in Catanensi Lyceo propositi. Melitae 1766 in 4.

— Institutiones Iuris Naturalis. Neapoli 1776.

— Ethica christiana, ad usum scholarum. Cat. 1776 in 8.

*Gravinae Petri*, ex ducibus s. Michaelis, patricii pan., collegii Clementini convictoris, Propositiones philosophicae sub auspi-

ciis Ferdinandi IV regis propugnandae. Romae 1760 in fol. (Sono 140 tesi di logica metafisica e fisica, difese da questo illustre allievo che fu poi nunzio in Ispagna, indi cardinale ed arcivescovo di Palermo).

*Guarini Io. Bapt.* Iuris naturae et gentilium principia et officia ad christiane doctrinae regulam exacta et explicata a *Suares Franc.* S. I., digesta notisque perpetuis illustrata a *Guarini Bapt Io.*, E. S. Pan. 1758 in 8.

(Fu il Guarini gesuita professor di etica in Palermo sua patria. donde passato a Roma riprodusse quest' opera nel 1769. Indi ampliata, la ristampò pur ivi in due volumi in 4, al 1778 e 79, dedicando il primo al card. Albano, e il secondo al card. Rezzonico.

In essi confuta le dottrine erronee di Puffendorfio e di cotai protestanti (v. giorn. di Modena t. XX p. 57, e tom. XXI p. 249). Una nuova ristampa se n' è fatta a Pal. 1806; ed altra testè a Parigi dal celebre Migne, il quale l' ha inserito nel vol. XV della sua Raccolta intitolata « Cursus completus sacrae theologiae.)

*Guarini Lascaris Giamb.*, Ragionamenti filosofici, t. IV Roma 1785 in-8. (Vi discorre le parti e gli ufficî della filosofia).

*Logoteta Gius.*, I doveri dei sudditi verso il Monarca. Siracusa 1790 in 8.

— Sopra i doveri dell' uomo in versi sciolti, con note. Cat. 1791 in fol. picc.

— Il catechismo del soldato (in forma dialogica). Messina 1803 in 8.

*Malerba Vinc.*, Ragionamento sopra la tortura. (Leggesi nel tomo XVIII degli Opuscoli siciliani, ove difende l' uso di quella, contra il Beccaria e 'l Natale).

*Miceli Vinc.*, monreg. Specimen Scientificum — Saggio storico di un Sistema Metafisico; 1765-1780. (Furono pubblicati con altri scritti minori la prima volta da V. Di Giovanni ne'due volumi *Il Miceli o dell'Ente uno e reale.* Palermo 1864; *Il Miceli o l'Apologia del Sistema*, Pal. 1865).

— Institutiones iuris naturalis. Nap. 1776 in 4.

— Cum notis *Corsale M. Ios.*, Catinae 1804 in 4.

*Natale Tomm.*, Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene dalle leggi minacciate, dirette al giureconsulto Gaetano Sarri. (Uscirono primamente, nell'VIII ed ultimo tomo dei Miscellanei di varia letteratura, pubblicati da Gius. Rocchi in Lucca; indi nel tomo XIII degli Opuscoli siciliani, con giunta di dotte annotazioni e di ciò che concerne l'educazione politica, e da ultimo in una edizione distinta, procurata dal Bentivegna, insieme colla seguente).

— Lettera allo stesso Sarri, in cui ragiona del sistema del sig. Beccaria, intorno alle pena capitale, e degli opposti sentimenti del sig. di Linguet giureconsulto francese. Pal. 1772 in 8.

(Una nuova edizione fu cominciata di dette Riflessioni, con altre note ed appendici, che rimasero incompiute per morte dell'autore, avvenuta nel 1819).

— Riflessioni sui Discorsi di Machiavelli sopra Tito Livio. Comento § XI del Diritto della guerra e della pace di Grozio nelle Notizie dei letterati. Pal. 1772 in 4.

— La Filosofia Leibniziana esposta in versi toscani, tomo I, libro I, de' Principii, ai Signori dell'accademia di Lipsia. Firenze (o veramente Palermo) 1756 in 4.

*Nava Georgii et Bonanni*, syr. Theses orbis philosophici ad mentem D. Anselmi, ex philosophica historia selectae controversiae ad illam spectantes. Mess. 1709 in 4.

*Nava Lud.*, syr. Tripartitae philosophiae nucleus, quo rationalis, naturalis et moralis doctrina ad mentem D. Anselmi CXCVI thesibus exponitur examinanda. Cat. 1726 in 4.

*Notarbartolo Nic.*, dei principi di Sciara, Il cavaliere istruito nelle proprie virtù colla guida della retta ragione. Palermo 1732 in 4.

*Onuphrii Franc.*, Institutionum iuris naturae et gentium theoremata CCCXLV, connexa ratione elaborata. Pan. 1762 in 4.

*Paglia Balth.*, calataj. Arbor summulistica, *D. Emm. Benavides* discipulo Comitis s. Stephani filio inscripta. Neap. 1696 in 4.

*Pepi Ant.*, Trattato dell'ineguaglità naturale degli uomini. Ven. 1771 in 8, (ed accresciuto di nuovo nel t. XX degli Opuscoli siciliani).

— Riflessioni sopra una disputa tra i signori Maupertuis e Diderot. (Stanno in fondo ai Saggi sopra l'uso della critica. Ven. 1775 in 8).

— Ricerche sulle idee metafisiche degli antichi popoli. Pal. 1777 in 4.

*Polopodia Dafnide*, ninfa Ereina intorno alla morale di David Hume. (Leggesi nelle Notizie dei letterali, Palermo, semestre del 1772, num, 25, col. 385. L'autrice si accosta ai principî del filosofo inglese, che da per regole delle umane azioni l'utile e il sentimento morale).

*Raimundi Vinc. Xav.*, Institutiones philosophicae ad usum R. Collegii Brontensis. Mess. 1793 in 8. Cat. 1817.

*Sanfilippi Marii*, Metaphysices prospectus in varias theses distributus, per triduum in cathedrali basilica propugnandas. Ibid. 1784 in 4.

*Santacolomba M. Carlo*, vescovo d'Anemuria, Pensieri sulla

verità: (stanno nella Nuova raccolta d'Opusc. sic. t. V.) Pal. 1791 in 4.

(Quest'è il primo ed unico tomo della grand'Opera da lui meditata su tutte le parti della filosofia, ch'egli insegnò nel patavino ginnasio).

*Sarri Caiet.*, De veteribus moralium philosophorum sectis ad officiorum systema respondentibus, dissertatio prolusoria. Pan. 1770 in fol. (Fu l'autore professor di questa facoltà e direttor degli studî in questo Collegio massimo dopo la espulsione della Compagnia. Oltre i sistemi degli antichi moralisti, indica i principali tra i moderni e ne bilancia il merito; sicchè questa può dirsi una storia letteraria dell' Etica greca e cristiana).

*Scafiti Vincentii*, Carmen in quo vera Philosophiae natura ostenditur. Cat. 1790.

*Septimi Marii*, pan. cassin. Mathematico-philosophicae theses. Pan. 1761 in fol.

*Silii Mich.*, Theoremata CXXIX, ex Institutionibus iuris naturalis et pubblici excerpta. Pan. 1768 in 4.

*Spedalieri Melch.*, pan. S. I. Assertiones mathematicae ac philosophicae ex Elementis geometricis, cosmographicis, astronomicis, opticis, mechanicis, et ex universa Aristotelis philosophia selectae. Mess. 1719 in 12.

*Spedalieri Nicolò.* I Diritti dell' uomo. Assisi 1791.

*Testa Io. Dom.*, De sensuum usu in perquirenda veritate. Romae 1776 in 8.

*Vinciguerra Ios.*, a Tauromenio ord. min. Schola veritatis inquirendae, Wolfiana methodo conscripta. Pan. 1778 in 4.

---

## XIX Secolo.

*Accordino Gius.* can. di Patti, Prolusione ad un corso di Elementi di filosofia. Mess. 1822 in 8.

— Elementi di filosofia, voll. III. Ivi 1822-30 in 8.

*Albanese F.* Nuovi studi sulla filosofia della storia. Prolegomeni. Venezia 1869.

*Alessi Gius.*, Elementi di morale universale, Compendio dei doveri dell'uomo considerato in tutti i suoi rapporti. Cat. 1820. in 8.

(Quest'è una libera traduzione d'opera francese).

*Amari Emerico.* Sopra gli Elementi di Filosofia di Vincenzo Tedeschi. Palermo 1834.

— Critica di una scienza delle legislazioni comparate. Genova 1857.

— Del concetto generale e de' sommi Principii della filosofia della storia. Genova 1860.

*Ardizzone Matteo.* Dell'Immaginazione. Capitoli due. Palermo 1869.

*Attardi Francesco.* Teoria della vita. Milano 1861.

*Autuori Franc.*, Pensieri artistici, filosofici, economici, applicati particolarmente alla Sicilia. Pal. 1852 in 12.

*Birrosci Gio.*, Conoscenza e vita del savio. Cat. 1845, e Pal. 1849 in 8.

*Busacca. Cav. Ant.* Cenni ideologici e morali; parti III. Mess. 1837 in 12.

— Cenni filosofici. Mess. 1837 in 12.

— Elementi di filosofia, voll. III. Ivi 1842-43 in-8.

(Questo corso da lui insegnato nella sua patria, contiene nel vol. I la Ideologia, nel II la Logica, nel III l'Etica. E stato pur quivi rimpresso con miglioramenti nel 1845).

*Calapai Spadaro Michelang.*, Morale letteraria: idee sull'istruzione ed il secolo: (nella Sentinella del Peloro, Giornale di Messina 1839, n. 29).

— Il secolo XVIII e Condorcet: (Rivista periodica di Messina 1842, t. V).

*Calcaterra Nic.*, Saggio di Cosmogonia e Cosmologia. Mess. 1838 in 4.

*Cali Diego*, Lo spirito della filosofia e della religione. Palermo 1820 in 8.

*Campailla Gius.*, Sunto della filosofia per principi e cavalieri, di Tomm. Campailla, nel n. 153 del Giornale di Scienze, lettere ed arti. (Nel numero 135 erasi già annunziata questa Filosofia dettata a forma dialogistica per uso del suo allievo cav. Gius. Grimaldi).

(Dimostra contra Condillac e Tracy che pensiero e sensazione sono due cose diverse).

*Carrozza Mic.*, Analisi dell'intendimento umano. (Opera cominciata a stampare, ma da più anni sospesa, e non messa in commercio. Senza data)

— Sull'abito, articoli tre (estratti da maggior sua opera) nel t. V del Giorn. di scienze lettere ed arti, pag. 28, 121, 256.

*Castellana Luigi*, Sulle stesse lezioni, critica nei num, 41 e 42 dell'Effemeridi sicole, tom. XV, pag. 365.

*Castiglia Ben.*, Nuovi principî di filosofia naturale. Pal. 1833 in 8. — Studî ed Opuscoli. Pal. 1836 e 38 in 8.

— Proemio al nuovo Organo delle scienze dell'umanità. Pal. 1841 in 8.
(Espone le ragioni di un nuovo metodo per una scienza nuova: d'onde si avanza alle classazioni, alle serie, alle deduzioni dei rami moltiplici del sapere e delle arti belle, liberali e meccaniche).

*Catara Lettieri Ant.*, Sopra alcuni errori di Ideologia. Messina 1835.

— Dissertazione sul sensualismo. Messina 1839 in 8.

— Introduzione allo studio della Filosofia. Mess. 1842.

— Opuscoli Filosofici editi e inediti, v. cinque. Mess. 1854-55

— Nuovi scritti: Messina 1855.

— Scritti varii di Etica e di Diritto Naturale. Messina 1858.

— Dialoghi Filosofici sull' Intuito. Messina 1860.

— Sull' Uomo, Pensieri. Messina 1869.

— Introduzione alla Filosofia Morale e al Diritto Razionale 1. ediz. Messina 1862. 2. ediz. ridotta quasi nuova. Mess. 1872.

— Dio, Meditazione. Messina 1873.

*Cipriano Lucio*, Discorso sull'Antroposofia. Pal. 1838 in 8.

*Coco Licciadelli Francesco.* Lettere ad un Razionalista sulle Religione. Torino 1866.

— Catechismo Sociale ossia Nozioni Morali giuridiche sulle società. Catania 1869.

*Coco Zanchi Giuseppe.* Sull' Ontologismo e Romanticismo delle scuole. Catania 1862.

*Corleo Ant. Leon.*, Pensieri intorno a' sogni, ivi n. 7.

*Corleo Simone.* Opere, vol. I, Filosofia. Paler. 1844 in 8. incompleto.

(Sono pensieri diversi, cui egli dà titolo di Meditazioni sopra filosofici argomenti).

— Filosofia Universale, v. 2. Palermo 1863-1864.

*Corrao Alberto.* Principii della naturale Giurisprudenza Messina 1812.

*Controsceri Carm.*, Istituzioni di Giurisprudenza naturale. Palermo 1802.

(Furon da lui lette in questa R. Accademia di studi. Un esemplare del testo latino serbasi nella libreria di questo seminario chericale).

*Criscuoli Ant.*, Saggio sul modo come acquistasi cognizione dell'esistenza dei corpi: (nel t. LIII-IV, del Giornale di Scienze lettere ed arti).

*Cuccia Luca*, Dizionario logico. Pal. 1825 in 8.

— Nuovo saggio logico. Ivi 1850 in 8.

(Evvi aggiunto il Dizionario de'termini tecnici, e un'Appendice contenente la dimostrazione *a priori* ed *a posteriori* dell'esistenza di Dio).

*D'Acquisto Benedetto.*, Elementi di filosofia fondamentale. Analisi delle facoltà dello Spirito umano, o Psicologia, v. II. Palermo 1836 in 8.

— Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo dell'uomo. Pal. 1837 in 8.

— Memoria estemporanea sul diritto e dovere del nostro perfezionamento. Pal. 1844.

— Discorso preliminare alle lezioni di diritto naturale ed etica. Pal. 1843 in 8.

— Discorso preliminare alle lezioni di Etica. Pal. 1844.

— Sistema della Scienza Universale. Pal. 1850.

— Corso di Filosofia Morale. Pal. 1851.

— Corso di Filosofia del Diritto. Pal. 1852.

— Saggio sulla necessità dell' Autorità e della Legge. Palermo 1830, e 1861.

— Saggio sulla genesi del diritto di proprietà. Pal. 1858.

— Elementi di Filosofia fondamentale. Ideologia, vol. terzo Pal. 1858.

— Ragionamento della Resurrezione de' corpi. Pal. 1861.

— Elementi di Filosofia Fondamentale. Organo dello scibile umano o Logica, vol. quarto postumo. Pal. 1871.

*D' Ambra Tommaso*, Lezioni sul diritto di Natura. Messina 1835, e 1846.

*De Contreras Ign.*, Discorso della necessità e del modo di mantenere negli uomini i naturali sentimenti di umanità e di giustizia.
(Sta cogli altri suoi discorsi su varî oggetti). Pal. 1830 in 8).

*De Felice Francesco.* Elementi di Filosofia positiva. Cat. 1870.

*De Luca Antonio.* Saggio sugli Elementi di Filosofia del professore Tedeschi. Roma 1834.

*De Mauro Placido* cassinese. Sul Panteismo: (nel n. 205 del Gior. di scienze lettere ed arti. Pal. 1840 in 8.

*Di Giovanni Vincenzo.* Sullo stato attuale e sui bisogni degli stuni filosofici in Sicilia pal 1854.

— Sulla Riforma Cattolica della Chiesa e sulla Filosofia della Rivelazione di V. Gioberti, Lettere. Pal. 1859.

— Principii di Filosofia Prima, vol. due. Palermo 1863.

— Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale, Dialoghi tre seguiti dallo Specimen Scientificum V. Miceli. Palermo 1864.

— Il Miceli ovvero l' Apologia del Sistema, Nuovi Dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli. Palermo 1865.

— Delle Essenze eterne, e del Reale nell' Ideale. Fir. 1865.

— Dom Deschamps e V. Miceli precursori del Moderno Panteismo Alemanno. Palermo 1865.

— Della Storia della Filosofia ai nostri tempi. Pal. 1865.

— Salvatore Mancino e l' Eclettiettismo in Sicilia, con Lettere inedite di V. Cousin. Palermo 1867.

— D' Acquisto e la Filosofia della Creazione in Sicilia. Firenze 1867.

— Della Filosofia Moderna in Sicilia. Palermo 1868.

— Sofismi e Buon senso. Serate Campestri, 1. ediz. Pal. 1870. 2. ediz. Pal. 1873.

— Principii logici estratti dall' Organo di Aristotile e annotati. Pal. 1871.

— Storia della Filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo XIX. vol. due. Pal. 1873.

*Di Benedetto Debilio Franc.*, Saggio critico al Discorso preliminare del P. d' Acquisto. Pal. 1845 in 8.

*Di Lorenzo Calandrino Gius.*, I nuovi ed efficaci ritrovati della filosofia a contenere, senza l' intervento della religione, le sregolate passioni Pal. 1841 in 8.

*Di Lorenzo e Ricca Cav. Francesco.*, Riflessioni d' un Giovane sulla virtù. Pal. 1838 in 8.

*Donzelli Gius.*, Logica. o Arte di pensare. Pal. 1818 in 12.

— Principii di Diritto Naturale. Palermo 1813.

*D'Ondes Regio Vito.* Introduzione ai Principii delle Nuove Società. Genova 1857.

— Su d'un nuovo metodo d'investigare i veri morali e politici. Discorso letto nella Università di Genova. (Corso 1859-60).

— Sulla necessità della instaurazione de' Principî Filosofici in generale. Discorso letto nella Università di Genova (Corso 1857-58. seguito da un Appendice. Seconda edizione corretta e accresciuta. Palermo 1861.

*Fasani Americo*, Sui principi della legge di Natura. Mess. 1830.

*Fiorentino Pietro.* Programmn di un Corso di dritto filosofico, ossia I principii razionali del diritto. Catania 1859.

*Forcisi Gilletti Franc.*, Riflessioni filosofiche sul bisogno di coordinare un Corpo di dottrine per lo svolgimento del pensiero umano nelle attuali esigenze della Scienza. Cat. 1865.

*Fulci Ant.*, Opuscoli varî. Mess. 1847 in 8. (Vi sono materie di filosofia razionale e legale).

— Sulla dottrina del sig. Bern. de'Rossi relativa alle idee semplici. Mess. 1828 in 8.

— Se i giudizî necessari sieno solamente gli analitici; pochi cenni su d'una memoria di Ottavio Colecchi: (nel giorn. del Gabinetto lett. di Mess. fasc. 12).

— Sulla trasformazione del raziocinio empirico in raziocinio misto, osservazioni ad una memoria del Colecchi: (ivi fasc. 14. Ambo articoli riprodotti nelle Ore solitarie; giorn. di Napoli).

— Sul fondamento e leggi delle nostre deduzioni, osserv. su d'una memoria di P. Serafini: (nello Scilla e Cariddi, an. II n. 7).

— L'egoismo e la legge: (nel giorn. Scilla e Cariddi, Messina 1846, fasc. II).

— La legge, e l'obbligazione, il diritto: (ivi fasc. III).

— La forza morale de' contratti; (ivi VI, VIII, X).

— Sulla morale del popolo di Sicilia, un cittadino al Ministro del culto e della giustizia. Senza data, ma è Pal. 1848 in 8.

*Gallo Agost.*, Dialogo sulla temperanza (nell'Ape, giorn. di Pal. 1822, t. II, pag. 65).

*Gallo Nicolò.* Genesi dell'idea del Diritto. Palermo 1871.

*Garzilli Nic.*, Saggio filosofico sulle attinenze ontologiche della formola ideale coi più rilevanti problemi della filosofia secondo Gioberti. Pal. 1847 in 8.

*Gemmellaio Carlo.* La Creazione, quadro filosofico. Catania 1856. 2. ediz. accresciuta di una seconda Parte. Catan. 1863.

*Giordano Francesco.* Risposta ad un Psicologista. Lettera filosofica. Palermo 1862.

*Giorgianni Pietro M.* Sul sensimo, Brevi Considerazione. Messina 1873.

*Gorgone Lud. Fulci*, La difficoltà ideologica di Rosmini (nello Scilla e Cariddi, ivi 1846, n. 3 e 4, in 8).

*Gravina Domenico.* Sulla origine délla Anima Umana e talune Verità teologiche ne dipendono. Dissertazione fisico teologica Pal. 1870.

— Su la origine dell'Anima umana, seconda Dissertazione Pal. 1872.

*Guarrasi Gio.*, Discorso sul dovere e sulla natura della sua forza obbligatoria. Pal. 1845 in 8.

*Gullo Antonio*, Della Filosofia. Pal. 1858.

*Guzzo Gir.*, Trattato de' doveri de' sudditi verso i loro monarchi. Pal. 1830 in 8.

*Ideo Calog.*, Sentimento sulla vigente filosofia, espresso agli studiosi di tale scienza (nel tom. LVI del Giornale di scienza ecc.)

*Inguaggiato A.*, Considerazioni filosofiche e politiche sullo stato civile. Pal. 1814 in 8.

*Iacona A.*, Scritti sulla Ideologia e Logica di Rosmini. Pal. 1846 in 8.

*La Lumia Baldassare.* Dimostrazione dalla esistenza e degli attributi di Dio secondo la ragione naturale. Palermo 1866.

*Leonardi Michelangelo.* La filosofia Cristiano Cattolica. Saggio d' una Istituzione filosofica adatta ai bisogni scientifici e morali d' Italia. Acireale 1863.

— Elementi di filosofia, Torino 1870.

*Lanza Ant.* Discorso sull' esistenza di una legge morale nell' uomo. Pal. 1845 in 8.

*Lauricellae Ios.*, Elementa metaphysices ad usum seminarii agrigentini. Pan. 1846 in 8.
(Pubblicolli in diversi fascicoli contenenti la Ontologia, la Cosmologia, la Psicologia. la Teologia naturale. Quest' ultima suddivisa in IV parti è venuta fuori nel 1847-50 in 8).

*Lauricella Giuseppe.* Osservazioni sulle teorie della libertà morale di Giandomenico Romagnosi. Girgenti 1839.

— Critica di alquanto dottrine di Ruffo su argomenti di Metafisica e di Religione. Girgenti 1857,

— Potissimae Veritates Psycologiae seu Spiritualitas, libertas, immortalitas Animae humanae. Agrigenti 1858.

— Sull' Immortalità dell' anima umana. Palermo 1863.

*Liardo Greg.*, L'uomo in rapporto alla natura, cioè classificaziene degli esseri, e differenza di quello del bruto. Pal. 1845 in 8.

— L' uomo in rapporto al Creatore della natura. Ivi 1847 in 8.

— Degli originali principî delle umane azioni: nel n. 71 del Giorn. di sc. e lett.

— Su l' anima delle bestie. Pal. 1846 in 8.

*Lo Giudice G.*, Sopra uua nuova manifestazione dell'eclettismo nei tempi moderni. Mess. 1846 in-8.

*Longo Cav. Agatino*, Prolusioni accademiche, lette nell' università di Catania. (La prime di esse ivi stampata nei 1820 presenta una nuova classazione delle scienze: la seconda. inserita nel t. XIII del Giorn. di scienze lettere ed arti. offre parpartizioni della erudizione e delle arti).

— Ragionamento su la teoria delle scienze. Catania 1835 in-8. (Vi ha in fondo il programma delle sue Memorie scientifiche e di cui annunzia la pubblicazione in cinque volumi).

— Sul bisogno d' una nuova classificazione delle cognizioni scientifiche letterarie, Cat. 1827 in 4., e nel tomo XXII del Giorn. di scienze lettere ed arti per la Sicilia.

(Qui presenta un metodo artificiale, posciacchè colle due antecedenti presentò un sistema naturale delle cognizioni).

— Atlante universale delle cognizioni, o Tavole sinottiche contenenti la classificazione sistematica delle scienze secondo il metodo naturale. (Di questa grand opera ne dà l'annunzio nel t. XXXIV di detto Giornale, e nel XIII dell' Effemeridi sicole).

— Osservazioni sulla Geneografia dello scibile del sig. Pamphilis: nel t. XXXV.

— Sul valore del vocabolo Filosofia, ed enumeraziene delle scienze che vi s'includono. Cat. 1850 in 8.

— Della erroneità dei sistemi in ogni maniera di scienze ed in ispecie nelle scienze fisiche ed astronomiche. Ivi 1850 in 8.

— Pensieri sopra la filosofia e la religione—Sopra lo spazio. Cat. 1844 in 8.

— Sul criterio della verità. (nella Rivista napolitana del Trinchera. Nap. 1545).

— Del progresso scientifico considerato nei suoi rapporti coi progressi dell'incivilimento e dell'industria e coi principi del cristianesimo.

— Del primo problema della filosofia: (nel Giorn. del Gabinetto lett. dell'Accademia gioenia. Cat. 1850).

—Idee filosofiche intorno alle origini delle cognizioni umane: in detto Giornale 1851.

— Delle partizioni delia filosofia generale, e dei metodi di classificazione: (in detto giorn. bim. I. del 1852. Evvi anneso l'albero enciclopedico).

— Della moralità dell' uomo, teorica compendiosa, (nel giornale del Gabinetto Gioenio di Catania 1850. serie II, t. I, bimestre VI; e t. II, 1851).

— Nuovo saggio d'ideologia zoologica: (nel t. III del Giornale di Scienze lettere ed arti, n. 7 e 9).

— Teoria della conoscenza, o Saggio filosofico sull' origine delle cognizioni umane: (nel Giorn. Gioenio di Cat. 1851, serie II, t. II, bim. III, e segg.)

— De' raziocini empirici: appendice al § XII di dettla Teoria, (ivi bim. II del t. III, 1852).

— Ricerche analitiche sulle facoltà dell'anima (nei voll. VII, e XXXIV-VII del Giorn. di scienze lett. ed arti).

— Lettera al cav. Emerico Amari sullo stesso subbietto (nel t. XLIX del medesimo).

— Sulla costituzione intima delle facoltà sensitive, intellettuali e morali dell'uomo. Nap. 1842 in 8.

— Dimostrazione analitica delle facoltà dell'anima (nel giorn. gioenio, serie II, vol. III 1852).

— Ricerche sulla certezza delle umane cognizioni. Questa ed altre Memorie furono da lui inserite in diversi giornali.

*Marletta Federico.* Sistema di filosofia sperimentale. Sir. 1868.

— Vico e la sapienza antichissima degl' Italiani. Sir. 1869.

*Macri Giacomo.* Principi Metafisici della Morale. Pal. 1862.

*Mancino Salvatore.* Elementi di Filosofia, vol. due. Palermo 1835-1836. 13. ediz. Nap. 1857.

— De Philosophiae Metodo Pan. 1840.

— Sulla importanza dello studio dell' umano pensiero per la scienza de' fatti umani. Palermo 1842.

— Considerazione sulla storia della Filosofia. Palermo 1849.

— Riflessioni sopra l'Avvertimento premesso da Vittorio Cousin alla terza edizione dei Frammenti filosofici : (nel tomo XXVIII n. 76 dell'Effem. sic.)

*Maravigna Carm.*, Dell' utile che si ricava dalla colleganza reciproca delle scienze colle leggi penali e civili: (nel Giorn. letterario della Sicilia an. 1830 num. 116-17).

*Maugeri Ant.*, min. oss. Genealogia della ragione filosofica, ossia Ricerche analitiche sull'origine ed obbietto della filosofia. Mess. 1845 in 8. (Opera in due sezioni partita, l'una delle quali discorre l'origine il progresso, le contraddizioni della filosofia. l'altra considera l'obbietto di questa, il progresso della religione: e gli errori del panteismo, del Sansimonismo e del Lerounismo).

— Sulla influenza della filosofia in tutte le umane Scienze. Catania 1861.

— Corso di Lezioni di filosofia Razionale, ossia Sistema psicheontologico. vol. tre. Catania 1865-66-67.

— Elementi di filosofia ad uso del seminario Arcivescovile di Catania. Catania 1869.

— Un dubbio sulla esistenza delle verità filosofiche.

— Varì articoli di filosofia, in diversi giornali.

— Saggio estemporaneo pel concorso alla cattedra di logica e metafisica dell' Univers. di Catania.

*Messina Faulisi Mich.*, Saggio di Estetica proposto agl' italiani. Palermo 1869.

*Morello Paolo.* La Logica o il Problema della scienza. Firenze 1855.

— Dell' Unità e dell' armonia delle scienze in Relazione al principio di Nazionalita. Orazione inaugurale. Pal. 1862.

— Prelezioni al corso di Diritto internazionale contemplato in relazione alla filosofia della storia. Palermo 1865,

— Saggio di una teorica sui caratteri morali per servire di fondamento alla scienza dell' educazione. Palermo 1866.

— Filosofia Elementare, a norma de' Programmi governativi. Palermo 1869.

Introduzione alla scienza del Diritto internazionale contem-

plato in relazione alla filosofia della storia, vol. due. Palermo 1868-1870.

*Musumeci Pietro*, Gran teoria della conservazione tomi III. Cat. 1820, Mess. 1826 in 8.

— Gran teoria dell'universo. Nap. 1828. e Pal. 1832 in 4.
(Due opere di filosofia generale che contempla tutta la creazione.

*Narbone Alex. S. I.* Theses philosophicae publice disputationi propositae, facta cuique arguendi potestate, Pan. 1812 in 4. Sono 158 proposizioni che comprendono logica, metafisica e fisica sì generale e sì particolare.
(Somiglianti a queste sono le tesi annualmente pubblicate dai professori delle facoltà superiori nel Collegio massimo di Palermo, che qui per brevità s'intralasciano).

*Nicosia Pietro*, Lezioni di filosofia applicata alla estetica. Palermo 1859.

*Ortolani Emm.*, Pensieri filosofico-morali sopra il piacere, in tre sezioni: nel t. VI detto Giornale.

*Pagano Franc.*, Il Filosofo ed il Bellimbusto, caricatura alla moda attuale e alla passata filosofia, dialogo. Mess. 1844 in 4.

*Panvini Pasq.*, Sul principio pensante dimostrato dalla filosofia. Napoli 1822 in 8.

*Passalacqua Giuliano*, Discorso sull' origine, realtà e certezza delle umane conoscenze. Pal. 1831 in 8.

*Perricone Fil.*, Cenno critico de' principi psicologici del p. d'Acquisto nel t. LVII di detto Giornale.

*Pezzangora Vinc.*, Cenni filosofici sull'uomo, ad uso di un giovane allievo. Pal. 1839 in 12.

*Picone Giovan Battista.* Sulle Primalità del Diritto. Girg, 1870.

*Pizzarelli Luigi.* Corso elementare di Diritto Naturale e filosofia del diritto. Catania 1859.

*Pizzolato Franc.*, Introduzione allo studio di filosofia dello spirito umano. Pal. 1832 in 8.

*Previtera Giovanni,* Reassunto ragionato della Introduzione alla filosofia morale ed al Diritto Razionale dol Prof. Antonio Catara Lettieri. Messina 1870.

*Raibaudi Mich.*, Saggio su la nozione di legge e il principio generatore di sua virtù imperante. Pal. 1843 in 8.

— La Scienza della Giustizia sociale tra' privati. Pal. 1860.

*Reguléas Gio.*, Nuovo piano d' istruzione d'Ideologia sperimentale. Cat. 1833 in 8.

(Codesto piano è stato censurato da Ant. Criscuoli nel t. XLV del Giorn. di scienze ecc. Questi poi ha donato un suo Saggio su l'Ideologia e la Metafisica : ne' t. XLVI e seg. di detto Giornale).

*Rinaldi Phil.*, petr. Novissimum philosophiae systema in contemplationes digestum. Pan. 1844 in-8.

— Pantheismus Vincentii Micelii, a fundamentis eversus et penitus contritus. Ibi 1843 in-8.

— De anima hominis contemplationes. Pan. 1842, in 8.

*Rizzone Mich.,* da Modica. La Bussola socievole ecc. Noto

1848 in 8. (È un corso esteso di filosofiche teorie e di morale pratica, destinato alla istruzione de' suoi figli).

*Rodriquez Don. Carlo*, Sul giudizio, memoria diretta a *Ferd. Malvica*: (nel t. LV del Giorn. di scienze ec.)

— Lettera su la filosofia soggettiva e oggettiva del bar. Galluppi. Mess. 1833 in 8.

— Brevi riflessioni sulla stessa opera: (nel t. LVII del Giornale di scienze ecc. pag. 32. È una critica severa delle teorie Kantiane).

*Romano-Miceli Dom.*, Teo-antropo-fisia, ovvero, L'uomo nella fattura, negli stati e nei rapporti, vol. VIII. Pal. 1815 in 8.

*Romano Giuseppe*. La Scienza dell' uomo intenire, vol. quattro. Palermo e Napoli 1840, e 1849.

— Elementi di Filosofia, vol. due. Palermo 1833.

*Rosa (La) Gaetano*. Saggio sopra i Principii della Filosofia Catania 1861.

— L' Ontologismo ne' suoi rapporti con la Religione e con la patria. Lettera ad A. Conti. Caltagirone 1865,

— Manuale di Filosofia Elementare ad uso delle scuole. Catania 1870.

*Rumbolo Bar. Ant.*, Il giuramento al cospetto del secolo, trattato diviso in V parti. Pal. 1850 in 8. Dimostra l' antichità, la santità, il valore di tal formola.

*Russo Signorelli Antonino*. Manuale di Filosofia teoretica, tomo primo. Catania 1867.

— L' Ontologia degli Italiani in relazione alle sette Tesi consurate della Sacra Inquisizione. Catania 1868.

*Saccano Giov.*, Discorso sulle cagioni fisiche e morali, che dan movimento agl' ingegni. Mess. 1840 in 8.

— Discorso sull' influenza della pace sopra la floridezza degli studî. Ivi 1843 in 8.

— Ragionamenti sopra gli effetti del lusso, riguardato nella parte de' costumi. Ivi 1846 in 8.

*Sanfilippo Gius.*, Introduzione e piano ragionato d'un corso di Psicologia e logica. Pal. 1845 in 8.

*Sansone Mar.*, Discorso ideologico-morale; trai suoi Discorsi stampati a Pal. 1846 in 8. Sono 25 Lezioni sulla istruzione morale e civile dei popoli.

*Sarao Ant.*, Compendio degli Elementi di filosofia del bar. Pasq. Galluppi. Mess. 1842 in 12.

— Con nuove aggiunte e note, voll. III. Ivi 1846 in 12.

*Scilla Salvatore*, M. C. I fondamenti del Panteismo Cattolico, vol. primo — Appendice al Trattato della Sostanza e del Panteismo a riscontro delle teoriche opposte nella Enciclopedia di Torino. Palermo, tip. Barcellona 1852.

— Esame Critico de' Principii Metafisici di Emmanuele Kant per servire alla metodica costruzione del Sistema Filosofico. Palermo 1859.

*Scalia Giovanni.* L'Ontologismo riformato nelle essenze eterne delle cose dal Can. Antonino Russo Signorelli, Lettere. Catania 1869.

— La Filosofia Scolastica e il Panenteismo biblico del p. M. Leonardi. Lettere. Catan. 1871.

— Il Panenteismo biblico e il prof. Giuseppe Allievo in faccia alla scolastica e alla ragione, Osservazioni. Catania 1871.

*Sciacca Iac.*, can. maz. Institutiones philosophicae, opus posthumum. Pan. 1838 in 8. (Di esse non venne in luce altro che

il tomo I, contenente la Logica. Le avea l'autore insegnate nel seminario di Mazara sua patria).

— Institutiones iuris naturae et gentium: opus posthumum. Pan. 1840 in 8.

*Sergi Giuseppe*. Usiologia, ovvero Scienza dell' Essenza. Rinnovamento dell' antichissima filosofia italiana. Noto 1868.

*Serio Bern.*, Intorno alla influenza della filosofia d' Aristippo sui costumi de' Siciliani: memoria letta all' Accademia delle scienze e riportata nell' Effemeridi sicole, t. VI, p. 77; e t. IV, p. 187.

— Sopra i costumi de' Siciliani. (Opera grave, disposta in varî ragionamenti; dei quali solo il primo preliminare vide la luce in esse Effemeridi, t. XI, p. 66, e 227).

*Spampinato, B.* Osservazioni ideologiche. Cat. 1824 in 8.
Lettera sopra alcuni ostacoli che presentano le predette Osservazioni. Mess. 1825 in 8.

*Speciale-Falco Cav. Stan.*, Breve analisi de' motivi che influiscono al deturpamento delle virtuose affezioni. Cat. 1836 in 8.

*Tamborino Conr.*, Prolusione sulla civil cristiana conservazione. Mess. 1845 in 8.

*Tedeschi Paternò Castello Cav. Vinc.*, Elementi di filosofia, t. II. Cat. 1832 in-8.

— Sulla direzione agli studi filosofici in Sicilia. Cat. 1835.

— Lettera intorno alle lezioni di Logica e metafisica del prof. Galluppi.

— Piano ragionato d'un trattato di Esteticologia (nel t. VI dal Giorn. di sc. lett. ed arti).

— Lezione sopra l'anima umana. Cat. 1828 in 8.

— De' travagli di coloro che in Sicilia alla riforma degli studì filosofici hanno cooperato: (nei fasc. V e VI dello Stesicoro. giorn. di Cat. 1835).

*Terzo Ben. Sav.*, Notizie sul progresso che in Sicilia ha fatto in questi ultimi tempi la Metafisica: (nel t. LII del Giornale di Scienze ec.)

*Tropea C. Dott.*, Trattato d'Ideologia. Cat. 1825 in 8.

— Trattato di Psicologia. Cat. 1852 in 8.

*Tumminello Antonino.* Scritti Filosofici. Palermo 1863.

— Sulla Teleologia. Pal. 1863.

— Sull' argomento *a priori* di S. Anselmo d' aosta. Firenze 186...

— Saggi di Filosofia. Torino 1869.

*Turturici Gius.*, Saggio sullo spirito filosofico, (nel tom. VI del Giorn. di Scienze ecc. pag. 179).

*Velardita Antonino.* Il Sistema della Natura, cioè Dio, l' Uomo, la Religione. vol. due. Napoli 1869-1872.

*Vassallo Raff.*, Saggio sopra una nuova logica normale delle scienze pratiche. Pal. 1838 in 8.

*Ventura Ioach.*, pan. C. R. De nova methodo philosophandi, vol. I, Romae 1828 in 4.

— Del principio fondamentale della vera filosofia. Roma 1846 in 8.

— La Ragione Filosofica e la Ragione Cattolica. Conferenze 1851, 1852, e 1854.

— Saggio sulla origine delle idee e sul fondamento della certezza. 1854.

— La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia. Mil. 1856.

— Della vera e della falsa Filosofia. 1852.

— Saggio sul potere pubblico. 1859.

— Corso di Filosofia Cristiana, ossia Restaurazione Cristiana della Filosofia. Roma 1863.

*Vinciprova Ang.*, Trattenimenti d'un filosofo cristiano, t. I. Pal. 1813 in-8. (Vi discorre la quistione di filosofia e di religione, ma l'opera rimase incompiuta).

*Zappulla Gius.*, Discorso sull'utilità politica degli studî. Napoli 1825 in 8.
(Stampollo senza suo nome: vi tratta dei varî studî da indirizzare al bene comune).

*Zarcone Orlando G.*, Il Genio dell'uomo, 2.ª ediz. Pal. 1850.

---

## GIUNTA

*Branciforte Franc.*, principe di Pietraperzia, Trattato dell'amore onesto, (impresso a Militello, di cui era Marchese, e dove morì nel 1662).

*Brancifortis Octavii*, ex Trabiae principibus, episcopi cephalaeditani et catanensis, De animorum pertubationibus, subsecivarum cogitationum, pars I et II. Cat. 1642 in fol.

*Giuffredi Argistro*, Trattato della gloria umana. Roma 1598 in 8.

*Lartii Io. Bapt.*, netini, De perfectionibus humanae mentis ad D. Simonem de Aragona S. R. E. cardinalem. Ven. 1590 in 4.

*Politi Steph*,, alcam. De interni et externi hominis cura, placita varia ex variis facultatibus desumpta. Patavii 1566 in 4.

*Pontano Francesco*, La Filosofia della dinamica. Sir. 1873.

# CATALOGO DI MSS. DI FILOSOFIA

## ESISTENTI NELLE BIBLIOTECHE DI SICILIA

---

### Biblioteca Comunale di Palermo.

---

#### SECOLO XV.

De Vitis et Moribus Philosophorum.
Cod. segn. XIX. A. 50 — B. 24.

(Questo codice è illustrato in quest' opera a p. 290 e segg.)

Opus Logicae doct Pauli de Pergula.
Cod. segn. 2Qq. c. 75.

Quaestiones super Lib. Posterior. Analiticor. Dominici de Flandia: necnon expositio super fallacias doctoris Sancti.
Segn. XIX A. 56. B. IQq. 30.

(Questo codice proviene da Firenze, ove furono trattate quelle questioni in S. Maria Novella nel 1472.)

#### SECOLO XVI.

Expositio Praedicabilium Porphirii cum comentariis Cardin. Cajetani Thomae a Monaco drepanit.
Segn. XIX. A. 63 — B. IQq. 37.

Altro esemplare di questa stessa Expositio.
Segn. XIX. A. 165. 399. B. 67.

In libros Posterior. Aristotelis Thomae a Monaco drepanit.

Segn. XIX. A. 84. IQq. B. 38.

In libros de Anima Thomae a Monaco. drepanit.

Segn. XIX. A. 65. IQq. B. 39.

Quaestiones super dialecticam Platonis et super Porphirium, Magistri Iacobi Acostae.

Segn. XIX. A. 76 — IQq. A. 45.

Disputationes in Porphirium.

Segn. XIX. A. 86 — Iqq. A. 55.

Quaestiones in Philosophiam Naturalem — Annotationes Quaesticnum p.i Philosophi explan.a do. bacaul. Decio Panormitano O. P.

Segn. XIX. A. 176 — IQq. A. 91.

In libros Physicorum.

Segn. XIX. A. 178 — IQq. A. 93.

Lectiones Philosophiae, lect. an. 1527 a rev. p. Thoma Fazzello (1).

Segn. XIX. A. 179 — IQq. A. 94.

Lectura super libros Posteriores Aristotelis Thomae Fazzelli.

Segn. XIX. A. 180. IQq. A. 95.

## Secolo XVII

In tres libr. De Anima Aristot. Commentaria.

Segn. XIX. A. 182.

(1) È lo stesso rinomato storico *De Rebus Siculis*, (1558) opera tradotta in volgare da fra Remigio Fiorentino (1574).

Aristotelis Stagiritae Logicorum Libri una cum XIX libris de Animalibus: seguitur,

Physionomia liber, item de bona fortuna ac de natura diluviorum. Haec omnia,

Praedicabilia Porphirii praecedunt.

Segn. 2Qq. G. 31.

Disputationes in universam artem logicam.

Segn. XIX. A. 52. IQq. B. 26.

Lucubrationes in libros Aristotelis de Physica auscultatione.

Segn. XIX. A. 53 — IQq. B. 27.

Commentaria in universam Aristotelis Philosophiam.

Segn. XIX. A. 54 — Iqq. B. 28.

In Logicam et Philosophiam Naturalem necnon disputationes in libros Aristotelis de Coelo Mundo, et Anima, Francisci Crippae.

Segn. XIX. A. 55 — 3Qq. B. 29.

Commentaria in Logicam.

Segn. XIX. A. 59 — 3Qq. B. 33.

In libros Aristotelis de Coelo Lucubrationes necnon Annotationes et Quaestiones in lib. Aristotelis de generatione et corruptione Gabrielis Carà.

Segn. XIX. A. 60 — 3Qq. B. 34.

Super octo libr. Physicorum Aristotelis Mag. Alexandri Isii Graeci.

Segn. XIX. A. 61 — 3Qq. B. 35.

Commentarii in libr. de Anima, de generatione, et corruptione.

Segn. XIX. A. 62 — 3Qq. B. 36.

Expositio in lib. Praedicament. Aristotelis.
Segn. XIX. A. 169 — 3Qq. A. 81.

De naturali Philosophia.
Segn. XIX. A. 70 — 3Qq. B. 44.

Commentaria et conclusiones in lib. Praedicamenta Aristotelis Ægidii Pini a Panormo O. P.
Segn. XIX. A. 72 — 3Qq. A. 41.

In libros de Generatione et in libros de Anima Aristot.
Segn. XIX A 71 — 3qq. A 40.

Tractatus de quinque praedicabilibus.
Segn. XIX. A. 73 — 3Qq. A. 42.

Disputationes in lib. Aristot. de generatione et corruptione, et in libros de Anima.
Segn. XIX. A. 74 — 3Qq. A. 43.

In Logicam disputationes.
Segn. XIX. A. 75 — 3Qq. A. 44.

Quaestiones in Physicam et in libros de Coelo Arist.
Segn. XIX. A. 77 — 3Qq. A. 46.

Disputationes in libros Physicor. Aristotelis.
Segn. XIX. A. 79 — 3Qq. A. 48.

Commentaria et quaestiones in VIII libro Physicor.
Segn. XIX A. 89 — 3Qq. Æ. 58.

Disputationes in libros Aristotelis
De generatione et corruptione, in libr. de Anima et Methaphysicam.
Segn. XIX. A. 89 — 3Qq. A. 58.

In Universam Artem logicam.
Segn. XIX. A. 126 — 3Qq. B. 58.

Commentaria in libr. Physicor. Aristotelis.
Segn XIX. A. 138 — 3Qq. B. 70.

De Praedicamentis et Tractatus in Logicam.
Segn. XIX. A. 162 — 3Qq. B. 85.

Philosophiae navis sive Physices prolegomena.
Segn. XIX. A. 163 — 3Qq. B. 80.

Opusculum lucidissimum tria continens quaesita de Universo, de actu primae materiae, de informatione intellingentiae, Vitalis Pizzae Clarimontani Siculi O. P.
Segn. XIX. B. 28 — 3Qq. D. 6.

Problema de actu entitatis primae materiae cum digressione circa compositionem materiae et formae, Vitalis Pizzae Clarimontani O. P.
Segn. IXX. A. 167. 3Qq. B. 87.

In Aristotelis Categorias et Praedicamenta.
Segn. XIX. A. 171 — 3Qq. A. 85.

Quaestiones de Philosophia Naturali.
Segn. XIX. A. 171 — 3Qq. A. 86.

In octo libr. Aristotelis De physico auditu.
Segn. 3Qq. A. 103.

## Secolo XVIII

Fr. Franciscus Raymundus m.ª Gatti. In Universam Artem logicam.
Segn. XIX. A. 119 - 3Qq. B. 51.

In Philosophiam Aristotelis Expositio Tomistica.
Segn. XIX. A. 173 3Qq A. 88.

Institutiones Philosophiae ac Physices p. Francisci Plata soc. Iesu.

Segn. 2Qq. C. 47 - 49.

Institutiones Philosophiae.

Segn. 1Qq. D. 47.

N. Cento, Introductio ad Philosophiam.

Segn. 2Qq. D 5.

— Philosophiae sive Physices Tractatus.

Segn. 2Qq. D 6.

— Logica. (non ha ancora segnatura, perchè acquistato recentemente.)

Opuscoli di filosofia.

Segn. 2Qq. C. 156.

Specimen scientificum auctore Vincentio Micelio.

Segn. 2Qq. A. 38.

Micelii Opuscula-1. Prolegomenon primum quod habere debet studiosa juventus de Canonum origine; 2. Universalis et veri nominis Philosophiae novum imo verum Systema methodo mathematica idest scientifica exaratum; 3. Varia ejusdem Auctoris fragmenta in XXXVIII §§ divisa; 4. De Spiritu sacerdotis lineamenta; 5. Systema Regularum in collisione diversarum legum servandarum: 6. Contractuum Origo; 6. Synopsis Cathechismi omnium festorum; 8. Idea dell'anno ecclesiastico.

Segn. 2Qq. C. 92.

Specimen Scientificum auct. V. Micelio.

Segn. 2Qq. C. 92 bis.

Iuris Naturalis et Publici Institutiones scientifica me-

thodo concinnatae Vincentio Fleres sacrae facultat. doctore, Methaphysices Iurisque naturalis et publici in Clericorum Seminario Professore ordinario auctore. Panormi an. MDCCLXXVI.

Segn. 2Qq. C. 90.

1. Idea di un nuovo Sistema; 2. De Societate Conjugali; 3. Vera ac realis Idea verae Christi Ecclesiae (Miceli); 4. Demonstrationes Philosophiae de existentia Corporum Angelicorum per Carol. Frider Goede; 5. Systema Methaphisicum ex intrinseca rerum realitate desumptum (Fleres.)

Segn. 2Qq. C. 91.

Avvertimenti di Argisto Giuffrida.

Segn. 2Qq. C. 108.

Tertius Philosophiae Annus Patr. Lect. D. Andreae Cottone cujus auditor ego P. D. Franciscus Maria Giardina.

Segn. (manca).

Philosophia Aristotelica.

Segn. 3Qq. A. 120.

Philosophia.

Segn. 3Qq. A. 131.

Cursus Philosophicus sub auspiciis Divi Cajetani arreptus anno Dom. 1718.

Segn. 3Qq. A. 151.

Naturalis Philosophiae. In libros Physicae Auscultat. in IIII de Coelo et II de Generatione. P. Matrangae.

Segn. 3Qq. B. 10.

Philosophia — Summulae ad Logicam — Disputationes in Logicam.

Segn. 3Qq. B. 11.

Cursus Philosophicus. — Pars. I. continens Logicam et Methaphysicam — Pars altera Physicam generalem continens — Pars tertiam Physicam Specialem continens ad usum juventutis Cl. Regul. S. Vincentiae Placentiae anno dom. 1760.

Segn. 3Qq. D. 1. 2. 3.

Disputationes in Aristotelis Physicam seu de Physico Auditu.

Segn. 3Qq. D. 4

Pilo. Disputationes in Universam Aristotelis Logicam.

Segn. 3Qq. D. 5.

Physicae Questiones Rev. Patr. Don Gasparis Filingeri.

Segn. 3Qq. A. 96.

In Logicam; In Physicam, (ex scriptis D. Nicolai Guardino Petraliae Superioris).

Segn. 3Qq. A. 108.

Cottoni. In Aristotelis Physicorum; seu in libr. De Physico Auditu.

Segn. 3Qq. A. 140.

Cottoni. — Disputatio in libr. Aristotelis De Coelo et Mundo.

Segn. 3Qq. A. 141.

In libros Aristotelis De Ortu et Interitu seu De Generat. et Corrupt. Disceptationes — Libri Aristot. de Anima — In libr. Methaphysic. Arist. Disceptationes.

Segn. 3Qq. A. 120.

In octo libr. Physicorum Aristotelis.

Segn. 3Qq. A. 143.

### Secolo XIX.

Corso di Filosofia dell'ab. Michele Carrozza palermitano (È la sola filosofia morale); esemplato dal suo amico Giuseppe di Martino.

(Non ha ancora segnatura, perchè acquistato recentemente).

Elementi di Ideologia dell'ab. Francesco Pizzolato.
Segn. 1Qq. H. 154.

---

## Biblioteca Nazionale di Palermo.

---

### Secolo XV.

S. Ephrem Syri et aliorum Opuscula de virtutibus et vitiis.
Arm. II, C. 26.

Boethii, De Consolatione Philosophiae cum notis interlinearibus.
Armadio II. E. 28.

Epistolae Philosophorum (graece) Libanii et Cydeni Demetrii.
Armad. II, C. 18.

Sophiae Const. Fragmenta rhetoricae, logicae, arithme-

## Biblioteca Universitaria di Catania.

—

Secolo XVIII.

Institutiones Iuris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur; auctore Raymundo Platania. Anno MDCCLXXII.

(Il Platania nacque in Catania nel 1726, e vi morì nel 1797. Il Ms. esemplato sull'autografo appartenne a Domenico Antonio Gagliano, e fu acquistato alla Biblioteca dal can. Maugeri bibliotecario).

Giuffrida Augustini, Scripta varia philosophica (Autografo contenente scritti di metafisica e di logica).

— Altro Ms. senza titolo contenente dissertazioni latine di diritto naturale e di etica.

---

## Biblioteca Ventimiliana di Catania.

—

Secolo XV.

De Vitis Philosophorum t. 1, 4, pars. XI. E. 6. Bella pergamena del Sec. XV. Hic liber Vite Philosophorum est ad usum mei ynici davalos. (Alle vite de' Filosofi e ai Detti notabili seguono alcuni Trattati morali in forma di

dialogo, cioè de morte, de egrotatione, de maliloqui, de dolore, de paupertate etc. v. Strano, *Catalogo ragionato della Biblioteca Ventimiliana*, p. 578. Cat. 1830).

Lulli Raymund, Ars Brevis, t. 1, 12 XI. E. 28.

Lapis Vitae Philosophorum t, 1, 8. XXIX. (Sec. XV ?). (Lo Strano avvisa: « Codice di data affatto non recente: la lingua ci sembra germanica, e perciò illegibile » p. 573).

### Secolo XVIII.

Zuccarello Vincentii, Methaphysices Elementa, t. 1, 4. XXIX. (Sec. XVIII).

De Cosmi Giannagostino (nel vol. III delle Opp. Mss. autogr. t. 5). XXIX. Institutiones Philosophiae ad usum studiosae juventutis adornatae. (Strano, *Catal. cit.* p. 571).

---

## Biblioteca di S. Nicolò l'Arena in Catania.

### Secolo XVI, XVII, XVIII.

Comparati Philip. Nicoxiensis in Libros Aristotelis De Anima (1).

(1) Di questo Filippo Comparato da Nicosia nessuna notizia si trova nemmeno nel Mongitore; e nulla sappiamo dell'Anselmo Daniel, del quale si ha pure un libro di Metafisica.

Daniel Anselmus, Methaphysica.

Disputationes Philosophicae.

Philosophiae Tractatio.

Psycologia vol. 1, (nella prima carta si legge *Philippi Nicosia*).

Philosophiae Tractatus, v. 2, (in fine si trova notato 20 Mart. 1760).

Logica et Physica ad mentem D. Anselmi, vol. 2.

Philosophia.

Psycologia.

Philosophiae Tractatus.

Philosophia, vol. 4.

Physica, Philosophia et alia.

Tractatus Philosophici et Theologici.

---

## Biblioteca Universitaria di Messina.

---

Aristotelis ethicorum libri X. Leonardus Aretinus transtulit in latinum (codex in pergamena absque anni nota in 4.)

Questo solo codice di Filosofia ho trovato notato nella *Relazione della Regia Biblioteca Unieersitaria di Messina 1872*; *fatta pce la Mostra Universale di Vienna*. Ma nel notamento de' Mss. è avvertito che altri Codici possiede la Biblioteca non notati nella Relazione, e che saranno

illustrati finito il riordinamento della Biblioteca. E però è da sperare che pur vi si trovino altri Mss. di Filosofia, e così anche Messina possa gareggiare con Palermo e Catania per un buon numero di Mss. filosofici, al presente ignorati (1).

---

## Biblioteca Comunale di Noto.

---

### Secolo XVII.

De Scientia Metaphysica et De Ortu et interitu, Libri duo — Ex manuscriptis D. Iosephi Sardo, Anno 1663.

### Secolo XVIII.

In octo Aristotelis Libros de Physico Auditu. (Anonimo)

Disputationes selectae in universam Physicam. a P. Bernardo a S. Iosepho, Carmelita — 1731.

— In Libros de Ortu et Interitu — De Anima, de coelo et mundo, de metheoris ac etiam in libros metaphysicorum Aristotelis — 1732.

(1) Nella Biblioteca Comunale di Siracusa non si trovano Mss. di Filosofia; ma non potrei dire se nè manco ne esistano in quelle di Girgenti, Trapani, Caltanissetta, delle quali Biblioteche non mi è potuto riuscire avere il notamento dei Mss. che possedono.

— In Aristotelis metaphysicam — 1733.

In universum Aristotelis Organum. (Anonimo).

De Deo in se. (Anonimo).

De Brutorum anima — In libros Methaphysicorum Aristotelis — Pneumatologia seu de Spiritibus. (Anonimo).

Prolegomena Philosophiae ejusque partibus, (Anonimo).

---

**in Monreale**

*nella Biblioteca del Seminario.*

*Dell' Essere* di Saverio Guardi. Ms. autografo in 8.

*De Deo ultimo fine*, di Saverio Guardì. Capit. III.

Dissertazioni di Logica del C. Paolo Lottaringi fiorentino. 1679.

Segn. App. II. C. 12.

---

*presso il Rettore del Seminario*
*Canonico Parroco Ignatio Giaconia*

*Vincentii Miceli* Morregalensis Basilicae Canonici et Parochi, Universalis Philosophiae novum imo verum Systema methodo scientifica exaratum — *Non nova sed nove.* (Mss. del secolo XVIII).

È preceduto da una prefazione, che non si trova in nessun altro codice. Dopo la Pr. 206 segue: *Vincentii Miceli Monre-*

*galensis Basilicae canonici et Parochi, novi imo veri Systematis Scholia Notaeque ab eodem perspicuitatis gratia attextae.* Queste note avanzano del doppio il testo: il codice appartenne al Canonino Azzolino, che fu fervoroso Miceliano. È il più bel codice fra quanti ne abbia veduti (1), ed è desiderabile che ne fosse fatto dono alla Biblioteca del Seminario.

---

**in Borgetto.**

*In casa Di Marco.*

*Filosofia di Miceli,* copiata dal Manoscritto del parroco Bruno.

(Dopo il § 200 vi si legge: « Finì nel libro di Bruno. In Morreale a li 28 luglio 1818. Pertinet dum vivit ad dom. Vincentium De Marco Burgetti ».

---

*in casa Marano.*

*Specimen Scientificum — Prefazione o sia Saggio storico di un Sistema Metafisico* (Miceli). Ms. del secolo XVIII. pag. 275 in 8.

(1) In Monreale esistono diversi esemplari degli scritti del Miceli e del Zerbo, ma certi possessori ne sono tanto gelosi da non ne voler dare nemmeno il titolo!

**in Caltavuturo.**

*in casa Giuffrè.*

*Universae Philosophiae Epitomen auct. Phil. Castiglia.* (È un corso filosofico diviso in più volumi, con la data 1759-1760).

---

**in Salaparuta.**

*in casa Di Giovanni.*

*Compendiaria Metaphysicae Institutio* quam in usum auditorum Philosophiae elucubratus est V. Micelius Montisregalis parochus et ejusdem Seminarii Studiis Praefectus. 1810.

(È di mano del fu Donato Di Giovanni Arciprete di Salaparuta, discepolo del Guardì).

*Prefazione o sia Saggio Storico di un sistema Metafisico.* (È parte del Saggio Storico del Miceli, autografo del Guardì).

*Saggio Storico di* Miceli. (Manca di un quaderno a principio, e di altre carte in fine. È scrittura del Secolo XVIII, e pare del parroco Bruno.

*Psycologiae rationalis epitome, Prolegomenon.*

(È scrittura del Secolo XVIII, e forse autografo dello Zerbo. Da questo Ms. si vede come il Rivarola abbia an-

che compendiata questa Epitome nell' Epitome che si è pubblicata in questo Appendice).

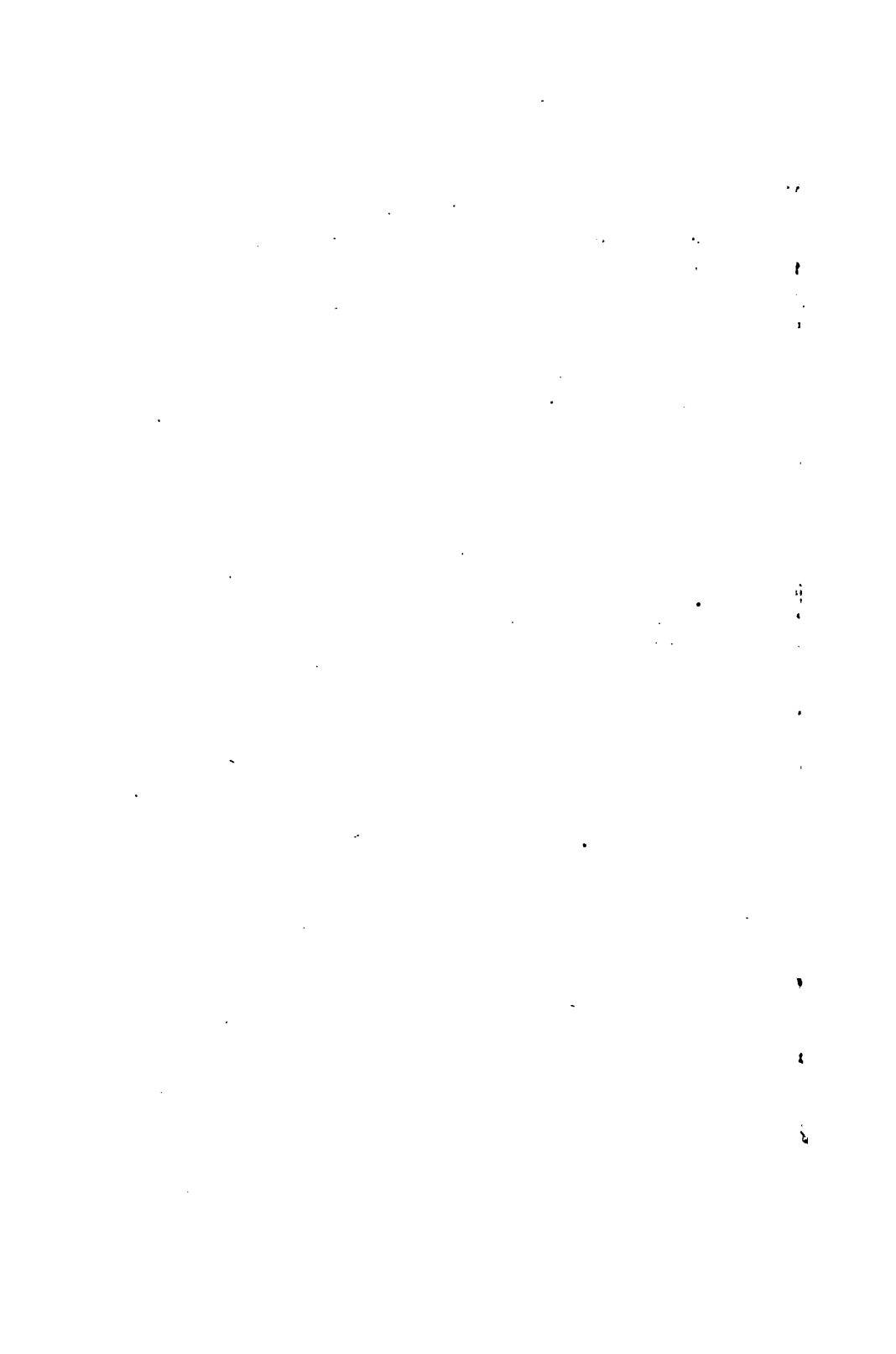
*Systema* MICELII (Contiene tutte le Proposizioni, senza le Note; ed è scrittura di questo secolo

*Specimen Scientificum*. (Le Proposizioni non sono numerate: le Note sono più concise di altri esemplari : e la scrittura, che è del secolo XVIII, pare autografo dello stesso Miceli).

---

*nel Collegio di Maria.*

*Doctrina P. Ignatii Baldanza Soc. Jesu.* (vol. due, trascritti nel 1719).

FINE DELL'OPERA.

# INDICE E SOMMARIO DELLE MATERIE

## DI QUESTO SECONDO VOLUME

*Capitolo quarto.* **Gli Ontologisti.**

## APPENDICE

DON DESCHAMPS E V. MICELI.



NOTA.

**III. Mondo.**



**IV. Anima.**

# CORREGGI:

| pag. | | lin. | | |
|---|---|---|---|---|
| pag. | 7 | lin. | 9 teologia | ideologia |
| » | 11 | » | 26 ho vedete... veramente | Oh vedete... veramente |
| » | 50 | » | 24 *dictur* | *dicitur* |
| » | 51 | » | 16 Comologia | Cosmologia |
| » | 52 | » | 6 *distinte* | *distincte* |
| » | 54 | » | 27 *su finem* | *sub finem* |
| » | 76 | » | 29 stesso anno | stesso anno; e nel vol. 55. n. 165 Sett. 1836 era stata data fuori dallo stesso autore la Memoria *sul Giudizio* degna di molta attenzione |
| » | 79 | » | 1 nato in Palermo, quivi | nato in Pietraperzia, vissuto in Palermo e quivi |
| » | 140 | » | 29 Si aggiunga alla nota. | In quest' anno è stato collocato in S. Andrea della Valle un monumento rappresentante in alto rilievo il Ventura in atto di predicare circondato da folla di uditori, uomini e donne; lavoro dell' esimio scultore Stefano Galletti bolognese. Le figure sono sopra metà del vero. |
| » | 293 | » | 14 Emodoro | Ermodoro |
| » | 418 | » | 24 fattizia | fittizia |
| » | 423 | » | 18 in hoc | in hac |
| » | 425 | » | 2 paetet | patet |
| | — | » | 19 Atrumque | Utrumque |
| » | 426 | » | 5 constabi | constabit |
| » | — | » | 6 mens | ens |
| » | 427 | » | 16 demonstratio nunque | demonstrationumque |
| » | 448 | » | 15 non favet. Spinozismo | non favet Spinozismo |
| » | 455 | » | 19 ANNICHILATIONE | ANNIHILATIONE |
| » | — | » | 21 annichilari | annihilari |
| » | — | » | 27 annichilatio | annihilatio |
| » | 478 | » | 21 inter | iter |
| » | 479 | » | 2 fellos | fessos |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| pag. 481 | lin. | 21 | Animaeque unde; | Animaequae; unde |
| » 491 | » | 16 | undinque | undique |
| » 493 | » | 20 | Indistreta | Indiscreta |
| » 497 | » | | » 479 | 497 |
| » — | » | 10 | afflatu | attactu |
| » 500 | » | 2 | | V. SCAFITI |
| » 528 | » | 9 | *chier* | cher |
| » 581 | » | 27 | stuni pal. | studii Pal. |
| » 584 | » | 13 | *Gemmellaio* | *Gemmellaro* |
| » — | » | 18 | sensimo. Brevi considerazione. | sensismo. Brevi Considerazioni |

PUBBLICATO

IL 10 DI AGOSTO 1873.